الخبرة البشرية

الأسطورة. التصوف. الفلسفة. العلم



أيوب أيوب



دار رام
للطباعة والنشر والتوزيع

الخبرة البشرية

الأسطورة - التصوف - الفلسفة - العلم

الخبرة البشرية

الأسطورة - التصوف - الفلسفة - العلم

تأليف

أيوب أيوب

• **الخبرة البشرية**

الأسطورة – التصوف – الفلسفة – العلم

• تأليف: أيوب أيوب

• الطبعة الثانية: سنة 2007 – منقحة ومزيدة

• عدد النسخ: 1000 نسخة

دار رام

للطباعة والنشر والتوزيع

سورية – دمشق – ص.ب: يرموك 29120

هاتف 00963116372665

0 096393701545

• التدقيق اللغوي: صايل الكفيري

• الإخراج الفني والغلاف: مناف نفاع

تمهيد

إن مقارنة كتاب الخبرة البشرية، يحتم علينا أن نلامسه كما تلامس الأنسام ماء البحر. لذلك ستقتصر على سرد القليل المفيد، فما القليل المفيد في «الخبرة»؟

الكتاب يطرح نظرية في المعرفة يؤمن الكاب بصحتها، وعليه فالتقييم يجب أن يكون علمياً بحتاً. المعروف أن نظرية المعرفة هي العمود الفقري في الفلسفة وبالاستناد إليها تبردد الفلسفات المختلفة، فهناك فلسفات معرفية بقدر ما هناك تيارات فلسفية (عقلية، تجريبية، ذرائعية، واقعية، مثالية...إلخ)، بل وهناك نظريات خارج نطاق الفلسفة لدى علوم كعلم الاجتماع، مثلاً، يرجع كل شيء للمجتمع والبيئة بشكل رئيسي، وحتى لدى علم النفس هناك ما يدعى بـ«سيكولوجيا المعرفة».

لكن كتاب «الخبرة البشرية» يطرح وجهة نظر معرفية خاصة به وحده، وإن لم تخلو هذه النظرية من عناصر توجد أيضاً في نظريات أخرى، ولكن لأسباب مختلفة.

من المؤكد أنه يجب فحص ما لدينا من أدوات قبل المغامرة في أي عمل لضمان سلامة النتيجة، وهذا ما نفعله في سبيل تحصيل معرفة تدعي الموثوقية.

ترى ما عناصر نظرية المعرفة في «الخبرة البشرية»؟

1- العقل صفحة بيضاء

تنقسم الآراء بين مؤيد ومعارض: يذهب الأطباء وبعض من علماء نفس الطفل أن الطفل يولد ولديه ارتكاسات (قبض، مص، بكاء...إلخ)، بل ويذهبون إلى أن الأم

العصبية الزاج، قد تلد طفلاً انفعالياً سهل استثارته، كما يذهب بعض علماء الاجتماع إلى القول بأن البشر يرثون «عقلاً جمعياً»، تجمع لديهم مذ كان هناك بشراً، يتمثل بالأحلام، وبعض الانفعالات كـ«الخوف في الليل»، مثلاً.

كما أن سقراط يذهب إلى أن النفوس كانت قبل تقمصها جسداً، تعيش في الملأ الأعلى، في عالم المثل، وهناك اطلعت على الحقائق. وعندما تم لها تعشق؛ حملت معها تلك المعارف، وإن لم تكن واضحة على السطح، فهي بحاجة لمن يساعدها على الخروج وهذه هي مهمة المعلم المشبه لدى سقراط بالولادة بينما يذهب «ديكارت» للقول بالأفكار «الفطرية» كفكرة «الكمال»، كما يذهب لمثل هذا بعض اللاهوتيين.

وآخرون ومنهم الكاتب إلى أن العقل «صفحة بيضاء» بداءة، من حيث احتوائه على أفكار واضحة، يدعم رأيه بما ورد في القرآن الكريم «وأجرناكم من بطون أمهاتكم لا تعرفون شيئاً»، إضافة لـ«أخوان الصفا»، الذين يذهبون هذا المذهب، كما نذكر رأي «جون لوك» الفيلسوف التجريبي الإنجليزي الكبير، وإن كان لوك يقول بهذا بقصد رصف الإحساسات الواردة من الخبرة في الإدراك لتكون أساساً لمعارفنا كلها، بينما كاتب «الخبرة»، ينظر للخبرة من حيث ما يترتب على ذلك من كون الإنسان «جاهلاً» و«غراً» بالوجود، يتمخض عن ذلك كثير من النتائج الهامة، لأن الجهل أساس العلم والمعرفة، يشارك العلم في هذا الرأي، كما أن العقل الجاهل، حديث الولادة، يسهل خداعه لقلة الخبرة لديه، فينجر مصدقاً ما يراه وما يستشعره. الأهم من ذلك، ولقلة الخبرة لدى العقل سيملأ ساحة الشعور «مبدأ الحياة»، المعطى الأهم في الطفولة، الذي يشكل الطيف الأكبر بما لا يقدر من الوعي.

2 – مبدأ الحياة

هو الحياة التي تدري في أوصالنا، ولا أظن أحداً يجادل في ذلك، «والنزعة الإحيائية»، هي إسقاط ما نستشعره ونحسه على الأشياء من حولنا، فهي امتداد لنا في الخارج قال بذلك كثيرون، منهم مثلاً «جان بياجيه»، في الحديث عن التمركز حول الذات في الصغر. كما اكتشف المؤرخون هذه النزعة في تصرف المجتمعات البدائية وغير البدائية ولا مجال لإيراد الأمثلة، وهي أكثر من أن تحصى، كما أن علم الأديان

اكتشف ذلك في معبودات الإنسان الأول، وكذلك تاريخ الفكر. كما أن التربية تستخدم هذا المبدأ على نطاق واسع في (أفلام كرتون، مسرح العرائس. المدارس...إلخ).

أما الكاتب فقد أخذ بهذا المبدأ، لا، لأن الآخرين قالوا به، بل لأنه حقيقة واقعة، وأمر هام جداً في المعرفة، لأنه الأساس في عبادات الإنسان الأول، ويلعب دوراً هاماً بالأسطورة والملحمة، فلا تجد الأسطورة حرجاً بالقول (السماء ذكراً والأرضى أنثى)، مثلاً...إلخ. كما أن هذا المبدأ وراء «وحدة الوجود» في التصوف. لا أعني أن الموجودات لا تعود لأصول واحدة، أو تعود، هذا أمر ممكن، وقد يكون حقيقياً، ولكن بالنسبة للتصوف يسري مبدأ الحياة بالموجودات فيوحدها، بل نقول إننا نحن الكبار لم نتخلص من هذه النزعة كلياً. بل وفي بعض الأدبيات العلمية تصريح بـ«إن الوجود كائن حي». على كل حال فأمر هذه النزعة بالطفولة كالطيف الواسع (مجازاً)، وكلما كبر الإنسان تخلص منه بالتدريج، فيغدو لدى الكبير ضيقاً، ولدى العالم كالشعرة، ربما، لأن المفترض بالعالم ألا يدخل ما هو ذاتي مع ما هو موضوعي، ولكن ذلك لا يعني أن ظواهر الوجود، أو الوجود ليس حياً، أو حياً، ولكن هذا أمر آخر.

3- الإنسان كائن خير بالأصل كيف؟ وما أثر ذلك على المعرفة؟

يذهب كتاب «الخبرة» إلى أن الإنسان خير بالأصل، ملتقياً في ذلك مع مدرسة «ماسلو» وأتباعه، هل هو كذلك فعلاً؟ وإن كان كذلك، فمن أين أتى الشر للعالم، كما قال «ديكارت»؟ طبعاً «ديكارت» يعود بالشر لكيفية استخدام الإنسان عقله، وليس لطبيعة العقل بالذات، كما أن «فرويد» عالم النفس الشهير يذهب إلى أن بذرة الشر تلد مع الإنسان، وقال آخرون بأن بعض الناس يلدون أشرار أو مجرمون «لامبروزو» وأتباعه.

إن بحثنا عن هذين الاتجاهين، فسنجدهما في كثير من الدراسات والآراء، ولكن الكاتب يصر على أن الإنسان كائن خير بالأصل، وإذا كان ثمة نزعة شر أصلاً، يجب أن تتبوأ المكانة الدنيا، والدليل على ذلك وجود الحضارة، فلو تساوى الخير والشر

لألغى أحدهما الآخر على مدار التاريخ لأن (+) + (−) = (−) أو لا شيء، ولكن الشيء موجود وهو يتطور بشكل عام، فكيف نفسر الأمر؟

كما أن كون الإنسان خيراً له دور هام جداً بالمعرفة، لأنه يسهل خداع العارف، ولأنه يتصور الوجود بداءة خيراً، والموجودات جميعاً هي كذلك، ولأنها خيرة هي جميلة، وخيرة وجميلة تساوي طاهرة، والطاهر مقدس، والمقدس يعبد، لذلك عبد الإنسان (الشجرة، الحجر، البقرة، الشمس...إلخ).

4 – الإنسان كائن عاطفي بالأصل، كيف؟

إن تلبية حاجات الطفل في علم النفس، أو عدم تلبيتها بالشكل المناسب، هي خلف مشاعر (الحب، الكره، الغضب، السرور...إلخ)، لأن للمحيطين بالطفل الأثر الأكبر في تنمية هذه المشاعر، فعند قضاء حاجة الطفل بالشكل المناسب يسر ويفرح، ويحب من يفعل ذلك، ويكره من يفعل العكس، ولكون الإنسان عاطفياً بالأصل دور هام جداً بالمعرفة، لأن المعرفة لا تنشأ خالصة، إن نحن تتبعناها، فالإنسان يسقط مشاعر الحب على الموجودات كونها خيرة بداءة، وكون الإنسان غراً بالوجود، إلا أن ذلك ما هو إلا وجه القمر المضيء، أما وجهه المكفهر فسيكشفه الإنسان أولاً بأول، عندما يتفاعل مع عالمه ومع المجتمع والبيئة بشكل عام، وقد يقلب له وجه الجود الضاحك ظهراً لمجن، وقد يجن.

5 – الإنسان كائن جمالي

لا أظن أحداً يجادل في ذلك، إن صنائع يد الإنسان وفنونه، وأدبه، وشعره، لا تدع مجالاً للشك في ذلك، لكن السؤال: وماذا يفيد في نظرية المعرفة؟

لأنه وكما يسقط الإنسان مشاعر اليسر والعطف يسقط أيضاً مشاعر الجمال، لذلك ستكون نظريتنا للوجود تعكس هذه النواحي بشكل تلقائي، وبالتالي فالحقيقة (حية، خيرة، تنضح بالعاطفة، منطقية...إلخ)، لذلك كثيراً ما توصف نظريات علمية بالجميلة، والطريفة، كما وصفت أفكار «دوبروي»، وغيره سابقاً بـ«الجميلة والطريفة...إلخ».

6 - الإنسان كائن اجتماعي

ولا أظن أحداً يجادل في ذلك، إذ يكفي أن نعلم أن اللغة من المجتمع، وأن معارف الإنسان الأساسية من المجتمع أيضاً (دينية، علمية بسيطة، اجتماعية، و...إلخ)، كما أن تقنيات التفكير اجتماعية أيضاً.

في هذه المناسبة تحضرني قصة رمزية عن أثر المجتمع في طباع الإنسان وتفكيره، إذ يروي أن امرأة كانت تعيش وطفلها في إقليم يدعى «لو»، رغبت له أفضل التربية وأفضل العلم، وبسبيل ذلك اضطرت لتبديل سكنها ثلاث مرات متتالية، لأن المنزل الأول كان بجوار مقبرة، فأخذ الطفل يسلك عادة دفن الموتى، وعندما تم إبداله بمنزل بجوار مسلخ، أخذ الطفل في تقليد الطيور المذبوحة، وعند تغيير المنزل لجوار سوق. أخذ الطفل بسلوك الباعة غير المرغوبة، وأخيراً استقام سلوكه عندما كان المنزل بجوار مدرسة، فالإنسان ابن بيئته، كما يقال فكراً وسلوكاً، ولابد أخيراً للمجتمع من تأمين الحدود الدنيا للمعيشة ومن ثم التفكير.

6 - التربية

تلعب التربية دوراً مهماً في المعرفة، فالإنسان السوي غير الشاذ، والمتعلم غير الجاهل، في كتاب الخبرة نظهر أن السحر مرده للتربية، كيف؟

لاشك أن المشرفين على تربية الطفل من أب وأم بشكل خاص، يحيطون بظروف الطفل بغير ما يحيط الطفل بظروفهما، ولأنهما مشرفان يدركان تصرفات أبنائهم، وأحياناً كثيرة نواياهم، ينشأ تبعاً لذلك شعور باطن لدى الطفل، بأن ثمة من يفهمه، وفي أدق التفاصيل، رغم أن الطفل لم يبح لأحد بتصرفاته، أو نواياه، ينشأ تبعاً لذلك اعتقاد، أو لنقل انطباعاً بأن الأشياء ربما تدرك النوايا، أو أن ثمة شيء يسري بالأشياء يعلم بواطن الأمور، فإن حدث مكروه لنا فلأن مبدأ الأشياء المدرك والواعي قد حاسبنا على فعلتنا، أما إذا حدث لنا العكس، فذلك بمثالة مكافأة لنا على عمل قمنا به، ولأن بالأشياء هذا المبدأ السحري، الواعي والمحاسب، والسري، فهو وكما يعرفنا يعرف كل شيء، وبالتالي له قدرة الفعل السحري، ومن المعروف أن السحر كان على صلة وثيقة بالعلم، بل هو جذر العلم البعيد.

يضاف لهذه المبادئ، أمر على غاية من الأهمية، هو كون العقل الإنساني «روائي»، وروائي تعني أن العقل يحيك الروايات والقصص، يأخذ حادثة من هنا، وحادثة من هناك، وينشئ بالاستناد لها قصصاً وروايات، وهذا ما يحدث في الأدب، وما يحدث في الفلسفة والعلم من نظريات، وإن كان بدرجة أقل فلوثة الصناعة بادية في كل هذا، وقد لمس ذلك مفكرون أمثال لـ«جون لوك، وديفيد هيوم»، وأن فسروا ذلك بشكل آخر.

الذي وصف حتى الآن هو أسس ومبادئ المعرفة كما هي لدى الإنسان، والطفل بشكل خاص، والتي تقوم عليها معارفنا، لكن هذا ليس كل شيء.

تعترف بأن وضع الوجود ذاته يلعب دوراً مهماً في معارفنا، كونه (صامتاً، ساكناً، لا مرجعية له في ذاته)، من وجهة نظر الإنسان الجاهل، «الغر»، طفلاً.

ولكن العقل ينضج، وبنضوجه يتطلب معرفة عقلانية لكتلة المشاعر التي سببتها عناصر المعرفة المذكورة قبالة ظواهر الوجود والوجود عامة، ولأن العقل روائي، وكما استطاع أن ينسج رواية وقصة من حوادث متفرقة في الأدب سابقاً، يمكنه الآن فعل ذات الشيء مع ظواهر وأحداث متفرقة من هنا ومن هناك، فتكون لدينا رواية وقصة للوجود «نظرية»، إن فلسفياً، وإن علمياً بدرجة أقل، كما قال الشاعر يصف ذلك:

يلمح العالم في أتفه ذرة ويرى الأفلاك في أطواء زهرة

وعند التفاعل مع المجتمع، ومع الموجودات، والوجود عامة ترسل له ردود على أفكاره بشكل من الأشكال، تكون بمثابة ما يسميه علماء التربية والنفس «التغذية الراجعة»، تجعله يبدل من أفكاره باستمرار، متخلياً عن كل ما هو ذاتي بالتدريج، ليصبح موضوعياً أولاً بأول، بقدر ما يمكن للإنسان أن يكون موضوعياً، وعالماً، حتى ولو لم يمارس العلم، متخلياً أولاً بأول عن ذلك الوجود المعاضد، العطوف، الساحر.

أما السؤال لأي درجة يمكنه أن يكون موضوعياً، ولأي درجة من معرفة الحقيقة توصل، مسائل من الصعوبة بمكان الإجابة عليها.

الكاتب: أيوب أيوب

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لقد راودتني فكرة كتابة كتاب، أتناول فيه ما أعتقد أنه يوضح طبيعة المعرفة الإنسانية منذ زمن بعيد يعود لما يزيد عن الثلاثين سنة خلت. والواقع أني كنت أدون بعض الأفكار في دفتر خاص، ثم محاولة كتابة كتاب، إلا أن هذه الجهود لم تقد إلى الهدف المنشود بسبب ظروف المعيشة، ولأن المادة العلمية لم تكن متوفرة بعد، لذلك آثرت في فترة من الفترات أن أكتب كتاباً في التربية تجمعت له الأسباب فكان كتابي الأول، رغم أن بعض أفكاره تعود هي الأخرى إلى زمن ليس بقليل قبل طباعته.

أما الآن وقد آن الأوان لأكمل مشروعي في إصدار الكتاب المأمول، وقد تجمعت له بعض المادة الوفيرة.

الحق أني وجدت وبعد الاطلاع أن ما كنت أود قوله لم يكن كله جديداً، إذ أن ألوفاً من سني الفكر قد شكلت وعاء للخبرة البشرية بحيث لم يعد سهلاً أن نأتي بجديد كل الجدة مما يضاف إليه، فأنت مهما قلت فسوف تجد أن آخر أو آخرين قد سبقوك لقوله، أو قالوا شبيهاً به.

الحق أن ذلك وإن كان أمراً مرغوباً يعزز ما ستقول، لأنه يشعرك بأنك على الطريق القويم، إلا أنه في الوقت نفسه ينْزع منك أفكاراً كنت ربما تعتقد أنك ستنفرد بها، مما يجعلك تحجم عن قول ما تود قوله، إذ ما فائدة الأفكار المكررة؟!.

فإن أنت قلت وفعلت ما قاله وفعله الآخرون قبلك، فأي جدة إذاً سيمثل مسعاك؟!.

وبالرغم من ذلك، يكفي أن يكون لك فكرة صائبة لم يتوصل لها غيرك، حتى يكون ذلك مبرراً لك لأن تبوح بها ولا تتركها طي الكتمان، لعلها تفك لغزاً من ألغاز الوجود.

نأمل أن يكون كتابنا هذا بحثاً جدياً، وأن يتضمن في جوانبه بعض الجديد، لعل هذا الجديد يكون مبرراً لمعاناة ما في إخراجه إلى حيز الوجود.

الهدف من هذا الكتاب هو إظهار كيف أن كثيراً من معارفنا عن الوجود والموجودات هي من ذواتنا، والحق أن مثل هذه الفكرة ليست بجديدة، إذ يعرفها كثير من الناس، ولكن الجديد يكمن في كيف يكون ذلك؟ ولماذا؟ وهل فعلاً أننا نسبح في مياهنا الخاصة على الدوام؟.

الكتاب يحاول البرهنة أن المعرفة الإنسانية على اختلافها في جزء منها بالفعل كذلك. بما فيها المعرفة العلمية.

إذ المعروف، ومنذ أمكن التعرف في الفيزياء أن الراصد العلمي، يؤثر بمجريات الظاهرة المرصودة، بحيث تختلط بصمات الراصد بما هو من الظاهرة العلمية، فيما لو تركت وشأنها، بحيث يغدو من الصعب جداً فك التشابك، ومعرفة ما هو من ذات الراصد، وما هو من ذات المرصود، ودور الإرادة، والاختيار، والأدوات وما شابه.

لقد صار هناك ظنون تذهب بعيداً، وتتطلب من الإنسان أن يفهم ذاته، بغية معرفة الحدود التي تفصل العارف عن عالمه الخارجي، لأنه لا حدود واضحة فاصلة بين الطرفين، ولو أمكن معرفة هذه الحدود بدقة، إذاً لَخَطَتِ المعارف الإنسانية خطوات واثقة، مؤكدة أكثر، ولأمكن التعرف على العالم بوضوح.

ولا أزعم أن العلوم هي ذاتية محضة، رغم أن بعضهم يقول: «إن الإنسان، لا يعرف بالنهاية إلا نفسه»، وذلك لأن لدينا نافذة مهمة لفهم هذا الواقع، بصرف النظر عمَّا إذا كانت هذه المعرفة سطحية أم عميقة تمس جوهر الوجود، وهذه النافذة هي (قوة التمييز)، هذه القدرة الرائعة الواعية، التي لولاها لوصفنا الأشياء باسم واحد، ولكان للموجودات ذات الميزات، ولتعذر التعرف على الاختلاف، ولقلنا بأن عالمنا واحد وحدة مطلقة.

وهذه القدرة هي قدرة حقيقية، لأن قوامها هو التمييز والتعرف على الاختلاف، وهكذا أمكن التعرف على (الحجر، الشجرة، الخشب، الحديد، النحاس... الخ).

المدهش بهذه القدرة هو المرونة، وكل ما تفعله التقنية هو مدُّ قدرة هذه القدرة اتساعاً وعمقاً، للتعرف على المختلف والمتمايز، وحصيلة العلوم جميعها هي معرفة المختلف والمتمايز والعلاقات بينها.

تتصف هذه المرونة بأنها مطواعة، غير متشنجة، خاصة عند العلماء، فهي إذ تفصل الأشياء، وتباعدها، لها قدرة على معرفة المتشابه، والواحد بالاختلاف، ومن هنا كان التقدم العلمي.

أما حدود هذه القدرة على التمييز فهي مشكلة فلسفية وعلمية عميقة الجذور، يعود بعضها لماهية عالمنا، ولظروف وجود الإنسان في هذا الكون، ولإمكانات هذه القدرة بالذات، ولعل هذا الكتاب يلقي ضوءاً على بعضها.

وإن اعتقدنا أن لكل اتجاه معرفي مجاله الخاص وحقيقته الخاصة، إلا أنها تنبع في النهاية من نبع واحد، وأنها مسارات لأرومة واحدة هي العقل البشري. فالعقل حسب هذا الكتاب إنما يعمل ككل، حيث تتضافر إمكاناته معاً، ويساند بعضها بعضاً، حيث تظهر الحقيقة معاً، جمالية، أخلاقية، منطقية، وما ذلك إلا لأن العقل هو كذلك.

بالإضافة إلى هذا، يذهب الكتاب إلى أن معارفنا في البداية تغلب عليها العاطفة والمشاعر الجمالية، وما كان للتربية من أثر في ذواتنا، إلا أن نزعة العقل للخروج من الغموض واللغزية تقوده للقيام بمحاولات لفهم العالم، مستنداً على المعطى الذاتي، والقليل من المعطى الخارجي والسطحي « الأسطورة، الفلسفة »، هذه المحاولات تقود العارف شيئاً فشيئاً إلى التخلي عن كثير مما ظنه قبلاً أنه من صلب الوجود، نائياً بذاته هكذا عن الوجود، حتى يصبح الوجود والموجودات كائنات أثر العقل والعاطفة والجمال فيها ضئيل، وفي أحسن الأحوال كائنات مجهولة عصية على المعرفة العقلية (أي غير عقلانية)، فتصبح موجودات هي إلى النظرة العلمية أقرب، وبهذا يتحول الإنسان ليكون موضوعياً، حيث لم يكن بالأساس كذلك.

قلنا إن الإنسان يتحول إلى الموضوعية، لكن هذا التحول، وإن كان يجعل من الإنسان عالماً، أو شبيها بالعالم، ولكنه يفقده في الوقت ذاته وجوداً، حميماً، محبباً، جمالياً، متعاضداً، وأخلاقياً، ثرياً جداً بما يحمله من معان وأبعاد روحية، ومن شأن ذلك بالطبع أن ينعكس على تصرفه وتفكيره، فيتخلى عن أسلوبه في التفكير، ويدع

الروائية التي هي من أهم سمات التفكير العقلي. وبذلك يتخلّى عن إقامة مذهب ما في الوجود مقتصداً في التفكير، وبعد أن كان فاعلاً بعقله وكيانه يصبح مراقباً حذراً، منتظراً إفصاح الوجود عن نفسه، ويكتفي بمراقبته مراقبة العالم، كما يؤثر ذلك على سلوكه الاجتماعي جاعلاً منه كائناً اجتماعياً وسياسياً، يهتم بما يهتم به الآخرون.

لذلك وقبل أن أنهي المقدمة لا بد من توجيه كلمة للقارئ الكريم، من أنه لا بد له من أن يجد تكراراً للأفكار، إلا أنه سيجد أبعاداً جديدة، وفهماً أوسع في كل مرة، فلن يكون تكراراً مجدباً، بل تكراراً حميداً.

وبقدر حرصنا على إيراد ما هو مهم، فإننا لم نذكر كل شيء، فلا بد للإنسان، وكما في كل شأن أن ينسى شيئاً ما، بل وربما أشياء كثيرة.

نأمل ألا يكون هذا الشيء يفوق ما قد ذكر أضعافاً كثيرة، ثم إن طبيعة كثير من الموضوعات التي نتحدث عنها لا تكون واضحة تماماً بالفكر واللغة، فالمعرفة الذوقية على سبيل المثال لا يمكن أن تُحْمَلَ للناس كما هي، ويجب أن نتذكر هنا أن أمهر بحار في رواية «الشيخ والبحر» لهمنغواي، لم يمكنه إلا الخروج بهيكل عظمي لطريدته الهائلة.

لذلك فالقارئ الكريم مدعو للمشاركة في رسم اللوحة التي سنتحدث عنها، وإملاء الفراغات، والإضافة من جانبه، والله نسأل التوفيق، وأن ينال الكتاب استحسان ورضا القارئ الكريم.

الكاتب

أيوب فارس أيوب

الفصل الأول

الملحمة الأسطورة
وميثولوجيا الشعوب

آ ـ الحيوان يدرك نوايا الإنسان وخبايا نفسه:

كان يقطن في بلاد الشام وفي دمشق تحديداً، ويقال في (قصر العظم) الحالي الذي هو قبلة الزوار من أنحاء العالم الأربعة أمير يُقال له «شبيب التبعي» ويبدو أن القصر المذكور كان مقر الأمير الشتوي. أما صيفاً فله قصر آخر على إحدى قمم جبل حرمون الشاهقة، كان يرتاده أبناء المدارس للاطلاع على أطلاله، والتمتع بمنظر البحر الأزرق الذي يظهر في البعيد على مدِّ النظر لوقت ليس بالبعيد جداً.

كان الأمير ميسور الحال، يتربع فوق بقعة من الأرض حباها الله بالثراء، والماء، والمطر، والأرض الخصبة، ولكننا لا نعلم تحديداً حدود هذه الإمارة، إلا أن الأخبار تظهر أن آل (التبعي) وأصلهم من الجزيرة العربية كانوا ينعمون بالخير والوفرة. إلا أن مناطق أخرى في بلاد الشام والجزيرة على الخصوص لم تكن كذلك، بسبب قلة المطر، وشُحِّ المياه، وندرة الكلأ ندرةً كبيرةً مما حدا بإحدى القبائل وهي من آل (ربيعة) إلى أن تدق ناقوس الخطر، فالتأم وجوه القوم، وتدارسوا الأوضاع، فكان لا بد من البحث عن مكان مناسب ترتاده قطعان الماشية التي هزلت، ونفق بعضها، فتم اتخاذ قرار بأن يقوم بعض من القوم بالطواف استجلاء للمكان المناسب، فكان أن عثروا على مكان ملائم للمطلوب حيث عيون المياه الجارية، الخصب، والوفرة، فانكفؤوا راجعين،

مخبرين زعيم القبيلة وعمدتها بالأمر، فكان أن توجهت القبيلة إلى المكان المطلوب بقطعان ماشيتها، وإبلها، ومختلف مقتنياتها.

وعند شروق شمس أحد الأيام شاهد قوم (التبعي) أعداداً كبيرة من الماشية تغطي الأرض، تزحف إليهم كما الجراد، فروعهم المشهد وكان لا بد من إخبار الأمير (شبيب) الذي انتفض منْزعجاً من كون أحد ما يجرؤ على ذلك، فقرر إرسال وفدٍ من قومه للوقوف على حقيقة الأمر، وتحديد الجهة التي تجرأت على فعل ذلك، فكان أن التقى الوفد ببعض الرعاة، الذين أشاروا لهم بوجوب مقابلة زعمائهم، فتوجهوا حيث الخيام المنصوبة، وهناك تم التعرف على وجوه القوم الذين تجمعوا في إحدى الخيام الكبيرة، وعلى رأسهم (ربيعة) زعيم القوم، الذين استفسروا عن غرضهم، فكان أن أشار الوفد بضرورة ذهاب بعضهم لمقابلة الأمير الذي يمكث على بعد مسافة، فتشكل الوفد على الفور، وعلى رأسه عمدة القوم (ربيعة)، واثنان آخران من الوجوه لمقابلة الأمير (شبيب)، وعند مثولهم أمامه تقدم الرجل الأول منحنياً، مقبلاً الأرض أمامه، كما فعل الآخر الشيء نفسه باستثناء كبير القوم (ربيعة)، حيث تقدم بخطى ثابتة مصافحاً الأمير باليد، مجيباً الأمير (شبيب) عن سبب قدومهم قائلاً: (نشكوك الجوع، نشكوك العطش، نحن وماشيتنا أوشكنا الهلاك). إلا أن الأمير (شبيب) غضب من كبير الوفد لأنه لم يقبل الأرض في حضرته قائلاً: (ولماذا لم تفعل كما فعل رفيقاك؟!)، فأجابه (ربيعة): (أنا لا أسجد إلا لواحد أحد ولم أعتد السجود لمن هو من لحم ودم). عندئذ استشاط الأمير (شبيب) غضباً آمراً أحد رجاله بقطع رأسه، فكان أن نفذ الأمر وقطع رأس (ربيعة)، وعلق سيفه ودرعه وعدته في قاعة خاصة، كان من شأن الأمير (شبيب) أن يعلق بها عدة من يقتلهم أو يأمر بقتلهم بنفسه. أما الآخران من أعضاء الوفد فقد عادا أدراجهما.

كان لربيعة ولد اسمه (كليب)، وله أخ اسمه (مُرَّة)، ولمرة هذا ولد اسمه (جساس)، وابنة اسمها (الجليلة) وكانت آية في الجمال وهي مخطوبة بقصد الزواج لابن عمها (كليب)، وعند مجيء وفد (التبعي) كان من جملة ما شاهدوه هذه الجليلة، ولدى رجوعهم من المهمة، ومثولهم أمام الأمير (شبيب)، وصفوا له الجليلة من جملة ما وصفوه له قائلين: إنهم لم يشاهدوا قط فتاة في مثل جمالها. وعندما فرغ (شبيب)

من القضاء على «ربيعة» أرسل وفداً بقصد إحضار (الجليلة) بعد طلبها، وعند إخبارها الأمر شق عليها ذلك، وحزنت حزناً شديداً، وكذلك وقع الأمر كالصاعقة على الخطيب (كليب)، إلا أن الطلب مشدد، ولا بد من الرضوخ، ولكن كيف العمل؟!.

أول ما قامت به جليلة بعد التفكير ملياً أنها توجهت لابن عمها (كليب) طالبة منه التجمل بالصبر، وأنها بالنهاية له ولا لزوم لهذا الحزن الشديد.

أمرت الجليلة بإحضار خمسين رأساً من الإبل على أن يكون على كل منهم صندوقان مشدودان معاً مقفلان، يوضعان على ظهر كل بعير كما في التجارة، فكان لها ذلك، ثم أمرت بأن يكون في داخل كل صندوق رجلٌ من فرسان القبيلة يجذب باب الصندوق للداخل، ثم مضت وجهزت نفسها على أحسن ما تكون عليه العروس، ثم أعلنت (الجليلة) أنها جاهزة للسفر، فركبت إحدى الإبل المخصصة للعروس كالعادة، وفي الخلف والأمام من بعيرها إبل لا تحمل شيئاً باستثناء وصيفات العروس، بالإضافة إلى بعض الخيول الأصيلة، وانطلق الركب بالأهازيج كما تكون الأعراس، وبكت نساء القبيلة (الجليلة) بكاءً مراً.

وعندما توغل الركب في أرض (التبعي)، واقترب من القصر شاهدته عجوز فقالت: هيه، هيه ماضون لقتل الأمير (شبيب) على ما أظن. انتهرها بعض حراس الركب، إلا أنها تابعت قولها، فأفتى أحدهم بمنحها المال فصمتت.

المهم أن الركب وصل إلى باب القصر الواسع، وكان هناك حارسان أحدهما إلى اليمين والآخر إلى يسار الباب وبيد كل منهما رمح، بينما كانت السيوف مغروسة بالخصر.

أوقف الحراس الركب ومنعوهم من الدخول فاضطرت (الجليلة) للنُّزول بعد تأخر جواب الأمير، وقامت بضرب الحارسين، وبين صد ودفع صعدت الأصوات عالياً، فسمع الأمير الصراخ والجلبة، واستوضح الأمر، فأُخبر أنه ركب كبير من الجمال والرجال، والنسوة يَطْلُبْنَ الدخول، فأمر بالسماح لهنَّ بالدخول، فنهضت الجمال بعد استراحة أمام ساحة القصر متوجهة للداخل، وعند دخولهم ساحة القصر الداخلية توجهت العروس إلى داخل القصر بينما كان ابن عمها (كليب) على مسافة منها. كان فناء القصر يتألف من ثلاثة أبواب، ولما صار العروسان في

غرفة الاستقبال الواسعة، أراد ابن عمها (كليب) الدخول فمنعه الحراس، وهنا كان أن التفت الأمير (شبيب) إلى مصدر الضجة، فقالت له العروس: « إنه المهرج رجل مسكين سيبعث السرور في قلبينا »، فأمر الأمير بالسماح له بالدخول، ولما كان الباب الثالث للقصر يكمن على عتبته العلوية أفعى كبيرة كالحارس المتحنط أمام الباب الداخلي لمقصورة الضيافة، ومن شأن هذه الأفعى أن تميّز العدو من الصديق، ذاك الذي يضمر الخير عن ذاك الذي يضمر الشر والأذى، فأهل الخير والضمير النقي تسمح لهم الأفعى بالدخول دون أن تظهر. أما أهل الشر ومن يضمر الأذى للأمير وحاشيته وأهل بيته، فإن الأفعى تنقض ملتفة على عنقه فلا تسمح له بالدخول، وقد ترديه قتيلاً. ولما كان (كليب) يرتدي الأسمال البالية المرقعة، كما كان شأن المهرجين الفقراء في تلك الأيام، وبيده سيفٌ من خشب ويعتمر قبعة من الصوف عليها أجراس صغيرة، تنتشر أيضاً على أسماله، وبما أنه يضمر الشر للأمير فقد هاجمته الأفعى عند محاولته عبور الباب الثالث، فتراجع للخلف صارخاً: « يا أماه أكلني الثعبان! » وهذه إشارة واضحة إلى أن (كليب) يضمر الشر للأمير وأهله، إلا أن العروس (الجليلة) أنقذت الموقف بأن أفهمت الأمير أن الرجل من الدراويش يسأل لقمة العيش وأنه لم يسبق وأن أزعج أحداً قط، وهنا أمر الأمير بالسماح للمهرج أن يدخل بعد أن نَهَرَ الأفعى فتمكن (كليب) من الدخول، وأخذ يرقص بسيف الخشب أمام العروسين، بينما ارتفعت أصوات الأجراس في المجلس الفخم، فسر الأمير من هذا المشهد، وهنا قالت العروس: إن الأمر سيكون أفضل بكثير لو أن مولاي سمح للمهرج بالرقص بسيف حقيقي.

هنا أمر الأمير المهرج أن يدخل قاعة الأسلحة، ويختار سيفاً وترساً مناسبين، وعندما صار المهرج في قاعة الأسلحة وقع نظره على ما لم يشاهده من قبل، إذ كانت القاعة معرضاً لمختلف السيوف والدروع والألبسة من ضحايا الأمير، وعندما استعرض (كليب) السيوف والأردية والتروس، وقع نظره على سيف والده (ربيعة) فأخذه عائداً إلى العروسين وهو يرقص، ولما صار قبالة الأمير (شبيب) وجه رأس السيف إلى نحره قائلاً: القاتل يقتل ولا أحد يمكن أن يخلصك مني الآن. وستشرب نفس الكأس التي أسقيت والدي منها.

فهم الأمير طبعاً أن المهرج ينوي قتله ولا خلاص له، فأنشد شعراً يسرد به أحداث التاريخ الماضيات وكيف أتى الرسل والأنبياء إلى أن يقول:

قد تبين لي بالملاحم	أنك قاتلي دون العباد
وأنت برمح جساس ستطعن	وعبدي يذبحك فوق الجمادي
وستكتب بدمائك على البلاطة	..... الخ

وكلها تنضح بالإيمان بالقدر، وبأن كل شيء مسطور منذ الأزل، وأنه لا بد للإنسان من أن يصل إلى مصيره حتماً.

كان الزمن قد أصبح متأخراً، وحل الظلام بعد قتل الأمير، وهنا يخرج الرجال المحمولون على الجمال، بالإضافة لمن أتى مع الركب من حرس وجنود وغيره، وتمكنوا من السيطرة على القصر والإمارة، ثم تم بعد ذلك زفاف العروس على (كليب) وتم زواجهما، ثم تتوالى أحداث الملحمة بعد ذلك.

بينما كان (لكليب) فرس أصيلة يقوم بترويضها، وإظهار مهارته أمام الناس إذ (بجساس) أخ (الجليلة) وابن عم (كليب) الذي يعاني من الحسد والغيرة من ابن عمه، ينتهز فرصة المنافسة بمضمار السباق فيقوم بطعن (كليب) برمحه، فيسقط (كليب) على الأرض مضرجاً بدمائه، إلا أن روحه أبت أن تخرج من جسده، وإذ بعبد من عبيد (شبيب) يطعنه بسيفه، إلا أن أنفاسه ما زالت تخفق في جسده، وقال للعبد: اسحبني إلى تلك البلاطة، وهنا يغمس (كليب) إصبعه بدمه، ويكتب على البلاطة موجهاً كلامه لأخيه (الزير سالم) الذي أصبح ناضجاً: « أخويا لا تصالح ... الخ »، وكان دافع القتل ليس فقط غيرة (جساس) وحسده، ولكن أيضاً ما قامت به أخت (شبيب) من تأليب عروسه (والجساس) عليه حتى كان ما كان. تتوالى الأحداث فصولاً، وهنا يظهر الفارس (الزير سالم) أخ (كليب) الذي حاولت (الجليلة) التخلص منه بدفعه للمهالك، والطلب منه أن يقوم بأمور صعبة، لا يستطيع أن يقوم بها إنسان، كالطلب منه أن يأتي لها بحليب اللبوة، وأن يحضر لها سبعةً من السباع، ولما لم يفلح كل ذلك في التخلص من الزير، تسير الأحداث باتجاه

الصدام، بين عائلة (كليب) وعائلة (جساس)، يلعب بها (الزير) دوراً رئيسياً إلى أن يقتل (الجساس) من قبل ابن (كليب) وكان يدعى (الجرو)، إلى أن يشيخ (الزير) ويتم التخلص منه بالصحراء[1].

ما أريد التعليق عليه من هذا الموجز جداً للملحمة، هو أن الملحمة تفصح بشدة عن الإيمان بالقدر، وهذا الإيمان كان موجوداً لدى شعوب كثيرة وما زال، منها الإغريق، وهناك أسطورة تتشابه مع الملحمة التي أتيت على ذكرها وهي أسطورة (هيراكليوس)، هذا الاسم الذي ترجم إلى العربية باسم (هرقل)، والإيمان بالقدر واضح بها، بالإضافة لأساطير كثيرة إغريقية وجرمانية وغيرها تفصح بشدة عن هذا الإيمان، مثال ذلك أسطورة (أوديب ملكاً).

بالإضافة للإيمان بالقدر، هناك الإيمان بأن الحيوان الأفعى يدرك أفكار الإنسان، وكأنه كائن عاقل، أمر يعكس إمكانية أن تكون الحيوانات أيضاً كالإنسان تمتاز بالوعي والروح، والأمثلة كثيرة في الأساطير والحكايات الشعبية في كل مكان. وعليه فإمكانية الخلط بين ما هو حيوان وما هو إنسان واردة بقوة، وبالتالي فالانتقال من الحيوان للإنسان ممكنٌ، كما هو ممكن أيضاً انتقال الإنسان لأن يصبح حيواناً، وكمثال يوضح هذا نورد بعضاً من سيرة (جلجامش).

ب ـ الإنسان والحيوان كائن واحد:

إذا كان الفكر الملحمي والأسطوري لم يجد صعوبة أحياناً في تصور الحيوان والنبات كالإنسان في التحدث والإدراك، والإتيان بالأفعال التي يقوم بها الإنسان، وكأن الحدود قد أزيلت بين كائنات متباينة. صحيح أن العلم يقر بأن الحيوان والإنسان متقاربان في كثير من نواحي التكون، ومن الناحية التشريحية والتكاثر... الخ، ولكن العلم لم يقر إلى الآن أن الحيوان يفكر، ويتذوق الجمال، ويملك ذاكرة الإنسان، والعلم وإن أقر بأن الإنسان والحيوان قد أتيا من أرومة واحدة، إلا أن العلم يقر الآن بأن البون شاسع بين الإنسان والحيوان في نواحٍ جوهرية.

---

(1)عن ملحمة شعبية قديمة (تراث مروي).

إلا أن الفكر الأسطوري كثيراً ما كان يقفز ليوحد بين الإنسان والحيوان، وأحياناً النبات، بل والجماد، فكثيراً ما اهتزت الجبال، ومادت الأرض، وتدحرجت الحجارة، وهاجت البحار والمحيطات إما فرحاً أو حزناً.

فالفكر الأسطوري لم يكن ليميز دوماً بين كافة الموجودات لدينا، بالإضافة لما قيل من تصور الإنسان والحيوان ككائن واحد كما في العمل الخرافي المسمى «الفابولات»، (فحورية البحر) مثال مشهور ومعروف، وهي كائن نصفه سمكة ونصفه إنسان (فتاة).

وفي ملحمة جلجامش:

«وردت الحيوانات الماء، كان فؤاد ما جذلاً[1].

أما أنكيدو، ابن الفلاة الواسعة،

الذي يرعى الكلأ مع الغزلان،

ويرد الماء مع الحيوان،

ومع البهيمة يفرح قلبه عند الماء،

فقد وقع بصر المرأة عليه، لأن الرجل الوحش،

رجل البداءة الآتي من أعماق البراري:

هو ذا يا فتاة البهجة، حرري ثدييك.

كري صدرك، يقطف ثمرك

وقد علمته كاهنة الحب وظيفة المرأة، وبعد ستة أيام وسبع ليال قضاها أنكيدو مع فتاة البهجة...

يمم وجهه شطر رفاقه الحيوانات،

فولت لرؤيته الغزلان هاربة

حيوان الفلاة فرت أمامه.

وفي الصفحة 110 تحت عنوان «اللوح الثاني» نقرأ العمود الثالث[2]

دهن [............]،

(1)ملحمة جلجامش. الأستاذ فراس السواح. الطبعة السورية ص 98.

(2)ملحمة جلجامش. الأستاذ فراس السواح. الطبعة السورية ص 110.

جسده الأشعر
مسح نفسه بالزيت،
فصار بشراً.

وبصرف النظر عن تفسير الدارسين لهذه الملحمة، ولشخصية (أنكيدو) بها، وما إذا كانت رمزية ترمز إلى تحول الإنسان من كائن لكائن آخر، أو ما شابه، فإن تصور منشئي الخرافات والأساطير على أن المسافة بين الإنسان والحيوان ضئيلة، ولإمكانية التحول، ولإمكانية الشبه الكبير حيث كان الإنسان في مرحلة ما شبيهاً جداً بالحيوان، بل هو والحيوان صنوان شيء يصب في سهولة العبور من الحيوان إلى الإنسان. والخيال البشري في مرحلة ما كان يسهل عليه دمجهما معاً، كالحيوان الذي نصفه إنسان ونصفه حيوان كالفرس المجنح، كما يبرز الفن البدائي ذلك جلياً ويتضح ذلك في إمكانية أن يدمج الحيوان بالطير كـ (الثور المجنح، والحصان المجنح) لذلك كله في حد ذاته معنى: هو أن الإنسان لم يكن ليميز دوماً وفي كل الأوقات بين الموجودات. فالنظر للموجودات وكأنها تشارك الإنسان عواطفه وأفكاره يبدو أنها من السمات المتأصلة في وجدان وعقل الإنسان على مر العصور ولسوف يتضح ذلك تدريجياً.

كما أن إبراز خوارق القدرات لبعض بني البشر إنما يشير لكون الملحمة أو الأسطورة إنما استخدمت لتسلية الناس في جانب منها، حيث كانت لزمن ما ولوقت قريب تلفاز الماضي.

ج - والإوز أيضاً يبكي:

في سيرة «عنترة بن شداد» المعروفة، والتي يعتقد أن بطلها الشعبي «عنترة» عاش في القرن السادس الميلادي، وينتمي لقبيلة (عبس) وهو من أهم فرسانها، وواحد من الأبطال المعروفين على مر الزمان، وقد انتشرت سيرته في رقعة واسعة من الأرض بفضل أفعاله البطولية، وحبه لابنة عمه (مالك بن زهير) زعيم قبيلة عبس، وبفضل شعره البطولي الذي تناقلته الألسن.

ففي إحدى الغزوات التي قام بها بعض رجال من قبيلة عبس، يواجههم رجال من قبيلة أخرى. يحاول رجال (زهير) تجنبهم متحولين عنهم، وأثناء ذلك تقع أبصارهم

على عدد كبير من الجمال التي ترعى، كما يبصرون امرأة وولديها يرعيان الإبل، فيأسرها رجال زهير وولديها (شيبوب) و (جرير)، وعند اقتسام الغنائم يبرز رجل من رجال زهير واسمه (شداد) يطلب أن تكون المرأة السوداء واسمها (زبيبة) من نصيبه مكتفياً بذلك، بينما ترك للآخرين بقية الغنائم، ويتم زواج شداد وزبيبة وتنجب له طفلاً أسودَ يسميه الوالد (عنترة)، وكان منذ صغره عامر الجسم، قوي العود، وقد قتل ذئباً وهو في التاسعة من عمره، وأسداً بعد ذلك بقليل، ثم توالت بطولاته المدهشة، وكان أولها والهام هو بروزه في حرب «داحس والغبراء»، وتحرره من العبودية، تاركاً رعي الماشية، وكانت بداية حبه لـ (عبلة) عندما دخل خيمة لعمه (مالك)، وشاهد امرأة عمه تسرح شعر عبلة الطويل الغزير، في تلك اللحظة بدأ حبه لعبلة ينمو، وكان يجهد لجذب نظرها، والحيازة على لبها، فكانت أعماله البطولية الكثيرة والخيرة مما أوجب حب ابنة عمه له حباً شديداً، وتبادلا من ثم حباً بحب، وقد تزوجا رغم أن والدها لم يكن راغباً بذلك رغم بطولة عنترة وشهامته، لأنه ينحدر من صلب عبدة، كما أنه ذاته عبدٌ.

غير أن أفعال عنترة تتوالى فصولاً إلى أن يشرف على الموت في الجزء ما قبل الأخير من السيرة وهنا يستعرض، وهو يحتضر سيرته البطولية في أغنية (التم) أو الإوز (SWAN SONG) وهي الأغنية التي يغنيها الإوز عند موته وهو ما يفصح عنه آخر قول للشاعر قبل موته[1].

د ـ المياه ليست مياهاً والجبال ليست جبالاً، والسماء ليست سماء:

حتى إذا ما انتقلنا إلى الأسطورة، والميثولوجيا البدائيين نجد أن الطبيعة ذاتها ذات لحم ودم، وشعور وعواطف. ففي بلاد سومر أن الآلهة (نمو) هي أصل الكون، وقد تخيلها السومريون في امتدادها البدئي كمياه أولى تملأ المكان قبل بدء الزمان، وفي تطور لاحق أنجبت الآلهة (نمو) أول جبل بدئي يتشكل من كتلتي السماء والأرض

(1) الماضي المشترك بين العرب والغرب. أصول الآداب الشعبية الغربية، عالم المعرفة، العدد 41. تأليف، أمل – رانيلا. ترجمة د. نبيلة ابراهيم. مراجعة د. فاطمة موسى 1999 ك2. عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ص 132.

ملتصقتين ثم انشق الجبل إلى نصفين، فصار شقه الأعلى السماء، وارتفع، وشقه الأسفل الأرض[1].

وفي أسطورة بابلية نقرأ:

في البدء كانت (تعامة) على شكل مياه بلا أطراف، ولا حدود، من أعماقها ولد الجيل الأول من الآلهة وتناسل، إلى أن خرج جبل تمرد عاقداً العزم على شق عصا الطاعة، وإحلال نظام جديد فاضطلع بالمهمة أشجعهم وأقواهم وهو الإله (مردوخ) الذي دخل في صراع عنيف مع (تعامة) فقتلها، ثم شق جسدها إلى نصفين، أحدهما كان السماء، والآخر الأرض، ثم يبني مردوخ مجمع آلهة على أشلاء جسدها الذي كان أصلاً خميرة الخلق[2].

وفي أسطورة مصرية قديمة نقرأ:

كانت (نيت) أم كبير الآلهة (رع)، وهي البقرة السماوية، التي أنجبت السماء، كأول مظهر من مظاهر الكون، وهي التي نسجت مادة العالم بمغزلها: « أنا ما كان وما هو كائن وما سوف يكون. وما من أحد بقادر على أن يرفع عني برقعي ».

أما الآلهة (نوت) فهي قبة السماء المحدبة التي يتقوس ظهرها فوق الأرض (جيب) المستلقي تحتها، وهي البقرة السماوية التي أنجبت الشمس التي تشرق في حضنها، وإلى حضنها تعود عند المغيب، أما بطنها فسقف الكون الذي تزينه النجوم والكواكب[3].

وفي الثقافة الإغريقية:

فالإلهة (جيا) الأم، الأرض، كانت (جيا) الأرض، أول من انبثق من الهيولة والعماء الأول. أول مواليدها كان (كرونوس) السماء، الذي غطاها من جميع جهاتها، ثم تفرغت لخلق باقي الموجودات[4].

---

(1) فراس السواح. لغز عشتار ص 53.

(2) فراس السواح. لغز عشتار ص 53 وما بعد.

(3) نفس المرجع السابق. ص 55- 56.

(4) نفس المرجع ص 57- 58.

هـ ـ والأشجار آلهة، وأرحام، وأرواح:

، هرقل ،

وإن كان هرقل بطلاً شعبياً مثله كمثل (عنترة) أو (الزير) (المهلهل)... الخ، فقد طبقت شهرته الآفاق وملأت أعماله المعمورة طولاً وعرضاً، عمقاً وارتفاعاً، فقد نزل إلى العالم السفلي وارتفع إلى مصاف الآلهة، مكافأة له على أعماله الخيرة، فقد كان يسعى لإحقاق الحق ورفع الحيف عن المظلومين والمضطهدين. ومثله كمثل (المهلهل) و (عنترة) وأضرابهما من الأبطال الشعبيين، انطلق وجوده من نواة حقيقية، إذ كان له وجود حقيقي خلال حقبة من تاريخ الإغريق، وكان له ظهور متميز لما يتمتع به من قوة وفروسية ونفوذ، إلا أن السيرة الأولى قد تم تطويرها وإضافة المبالغات والأحداث الخارقة لأعماله حتى رفعه الخيال الشعبي إلى مصاف الآلهة أو أنصاف الآلهة على الأقل.

المهم أن سيرة (هيراكليوس) في نواتها البدئية وحسب أسطورة الولادة والنشأة: أن (أمفيتريون) كان ملكاً على (طيبة) وكان لهذا الملك زوجة اسمها (الكميني)، وقد حرضت هذه (الكميني) الملك على محاربة (التيليبوئيين) انتقاماً لمقتل أخوتها على أيديهم. وفي الليلة التي كان بها (الكميني) تنتظر عودة زوجها من حربه ضد (التيليبوئيين) وإذ (بزيوس) يدخل القصر الملكي خفية في صورة (أمفيتريون) لقضاء رغبته منها، إذ أن (زيوس) كان قد أحب الـ (الكميني) وعشقها كما عشق الكثيرات من أبناء البشر العاديين، والمعروف أن (زيوس) هو رب الأرباب وهو زوج ربة السماء ووالدة الآلهات الإلهة (هيرا). المهم أن (زيوس) ينجح في فعلته ويضاجع (الكميني) كما يشاء، فيلغي نهار الغد ويصل الليل بالليل، وعندما اقترب موعد وصول (أمفيتريون) انسحب من القصر دون مواجهة الملك القادم، حيث قام الزوج بمضاجعة الزوجة (الكميني) وهنا تحمل (الكميني) توأمين (ايفيكليس) بن (أمفيتريون) زوجها الشرعي و(هرقل) ابن عشيقها (زيوس). ولكن (هيرا) زوجة (زيوس) وربة السماء تمتلئ غضباً وغيرة من عشيقة زوجها (الكميني) ومن ولدها (هرقل) وتتحين الفرص للإيقاع والانتقام منهما، وتضيق الخناق عليهما، وتشعر (الكميني) بما يحاك لولدها وبأن وضعه لم يعد آمناً بالقصر، وهنا تقوم بحمله ورميه بحقل خارج القصر،

وكان يسمى (حقل هرقل)، وتحقيقاً لقدر (هرقل)، ولما رسمه له والده (زيوس) من مستقبل مشرق، يحدث أن تمر في الحقل الآلهة (أثينة) ربة الحكمة العذراء و(هيرا) ربة السماء وتقع أبصارهما على الطفل الرضيع، الذي تحبه الآلهة أثينة لجماله وبراءته وترجو من هيرا أن تبادر لإرضاعه إنقاذاً له، وتنصاع « هيرا » وتأخذ الطفل بين يديها وترضعه من ثدي الإلهة، إلا أن الطفل الصغير يتناول الثدي بعنف ويمتص منه بقوة حتى يجرحه، وهنا تلقي الإلهة « هيرا » الطفل على الأرض من الألم الذي أصابها، وهنا تقوم (أثينة) بالتقاط الطفل وتأخذه لأقرب مدينة وهي(طيبة) وتعهد به للملكة (الكميني) موصية الملكة بحسن معاملة الطفل ورعايته، وفرحت (الكميني) فرحاً شديداً بهذه الهدية، وقد تعرفت على الطفل على أنه (هرقل)، ومن ثم لم يكن بها حاجة للتوصية والعناية به. إلا أن (هيرا) تدرك أن الطفل كان (هرقل). وقد ندمت ندماً شديداً على إرضاعه، ومن أنها أفلتت من يدها فرصة ذهبية للانتقام من الطفل، فأرغت وأزبدت متوعدة حتى كان ذات مساء والطفل في حجرة أمه نائمٌ، وكذلك الملكة (الكميني) وخدمها في سبات عميق، حتى إذا كان الوقت فجراً، أطلقت (هيرا) ثعبانين كبيرين، كان أن دخلا حجرة الملكة ومن ثم مضجع الصغير والتفا حول عنقه كالقلادة، وضغطا على عنقه بقصد خنقه، إلا أن الصغير يصحو خائفاً متردداً فما كان منه إلا أن أمسك كل ثعبان بيد من يديه، وكان أن ضغط على عنقهما فسقطا ميتين، وهنا شعر الخدم والحراس وشاهدوا ما حدث، إلا أن أياً منهم لم يتمكن من القيام بأي عمل سوى أن الأم رمت بنفسها على مهد صغيرها، إلا أن الطفل كان قد تخلص من الخطر وكذلك (أمفيتريون) الذي كان يعتقد أن الطفل (هرقل) إنما هو هدية من رب الأرباب (زيوس) وأنه من صلبه هو ،وهنا قام باستدعاء (العرافة) لمعرفة المستقبل الذي يتنظر الطفل الصغير المعجزة، وماذا يكون هذا الطفل وهنا تم إبلاغ الملك بالنبوءات حول هذا الطفل، وأن هناك مستقبلاً زاهراً ينتظره، وأنه سيكون البطل العظيم الذي يهاجم الوحوش في البر والبحر، ويقضي عليها جميعاً، وأنه لن يخفق في أي حرب من حروبه، وأنه بالتالي ابن (زيوس).

وأمام هكذا مخلوق وهكذا مستقبل قرر الملك تعليم (هرقل) ما شأنه تأهيله للاطلاع بالمهام المنتظرة، فعلمه بنفسه قيادة العربات الحربية، وأحضر كل صاحب

حرفة تلزم الأبطال، حيث قاموا بتدريبه وتأهيله. إلا أن (هرقل) كان حاد الطبع فصرع أحدهم وهو مدرس الموسيقى، وعندها خاف الملك من بأس هذا الطفل وخشي أن يكرر فعلته، فقام بإبعاده، وعهد إليه برعاية الماشية. هنا كان الطفل قد دخل مرحلة النضج والشباب وجلس لوحده يتفكر أي طريق يختار (الخير) أم (الشر والرذيلة). وهو في أوج تأمله وحيرته، أبصر سيدتين تقبلان عليه فارعتي الطول، الأولى كانت جذابة المنظر كريمة الطبع، زينت جسدها بالطهارة وعينيها بالحياء وقامتها بالاعتدال ولباسها أبيض ناصع. أما الأخرى فكانت بدينة ناعمة، زخرفت جلد بشرتها حتى يبدو أكثر بياضاً واحمراراً مما هو في الواقع، وعيناها تقفزان هنا وهناك واختير ملبسها بعناية حتى يلمع جمالها بأقصى درجة ممكنة، تنظر بين الحين والحين إلى نفسها، ثم تلقي بالنظرات في كل اتجاه لعل أحداً ينظر إليها. المهم أن الثانية تسبق الأولى وتحاول إغراء (هرقل) قائلة: إن اتخذتني صديقة لك سأقودك على أحلى وأسرع الطرق، لن تفوتك لذة من اللذات دون تذوقها .... إلخ، ثم سألها (هرقل): ما اسمك أيتها المرأة؟ فأجابت يطلق علي أصدقائي اسم السعادة، أما من يكرهونني فيسمونني بالرذيلة. وتتدخل الأولى قائلة: ها أنا يا هرقل... عارفة من هم والداك اللذان أنجباك وما هي طبيعتك وطبيعة تربيتك. ومن ثم فإنني آمل - لو اخترت الطريق المؤدية إلي - أن تصبح فعالاً للخير وقوراً ... الخ.

ندخل من ثم في مغامرات (هرقل) وأفعاله، فبعد أن صرع الأفعوين ومعلم الموسيقى، أفلح في القضاء على الأسد الذي يسكن عريناً فوق جبل (كيثايرون)، ثم تتوالى أفعاله الخارقة فصولاً، فيدخل في معركة مع العمالقة، والعمالقة كائنات خرافية تنجبهم (جايا) الأرض من (أورانوس) السماء لقتال (زيوس) الذي تربع على عرش السماء بعد طرده أبناء الأرض من الجيل الأكبر الجبابرة إلى (تارتاروس) الجحيم، وهكذا انطلق العمالقة من العالم السفلي... ولقد أصاب الخوف والهلع نجوم السماء نفسها، ومالت عجلة الشمس التي يقودها (فويبوس) أبو للون عن مسارها المعتاد، وقالت الأرض لأبنائها العمالقة: هبوا للانتقام لأبناء الآلهة القدامى! نعم فأحد النسور ما زال ينهش في كبد (بروميثيوس)... وها هو « أطلس » قد حكم عليه بأن يحمل السماء على كتفيه، وأما الجبابرة فقد كبلتهم الأغلال الأبدية.

(اعتبر سينيكا هرقل صورة مجسدة للعقل الفاني، الطبيعة نفسها).

هرقل: لقد نالتها إذاً وانتهى كل شيء، وها هي أقداري تشرح نفسها بنفسها. هذا هو يومي الأخير على الأرض. أعطتني هذه النبوءة ذات مرة شجرة البلوط التَّنَبُّئِيَّة وكذا غار نارناسوس الذي هز معابد كيرها بدمدمته وهو يعلن: (يوماً ما سترقد رقدة الموت يا هرقل المنتصر وعلى يد رجل مقتول)[1].

«ووقعت شجرة بلوط ضخمة شاسعة الامتداد وكأنها شجرة البلوط الخاؤنية، الثرثارة، فحجبت أشعة الشمس (فيبوس)، ومدت أغصانها إلى ما وراء الغابة كلها. لقد زمجرت تلك الشجرة مهددة بعد أن أصيبت بعدة جروح وكسرت الأسافين (التي دقت جذعها)، وارتد الحديد الصلب إلى الخلف عندما طعنها وعاني حده جرحاً، لأن الصلب كان بالنسبة لتلك الشجرة أشد ليناً»[2].

يشير القزويني في كتابيه (آثار البلاد وأخبار العباد) و (عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات) إلى الوقواق في معرض إيراده لخبر عنها يطابق إشارة قصة (حي بن يقظان)، إذ يقول: إنها تقع في بحر الصين وتتصل بجزائر الزايج وإنها سميت بهذا الاسم لأن بها شجراً لها ثمر على صور نساء معلقات بشعورهن يسمع منها صوت واق واق[3].

وهكذا يذكر ابن طفيل أن جزيرة (الواقواق) التي ذكرها المسعودي والتي عاش بها (حي) هي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجر يثمر نساء[4].

ويروي (كارل غوستاف يونغ K. G. YONG، و ك. كيرييني Ch. Kerene قصة شعرية نثرية عن طفل يعيش وحيداً في غابات (التاي) السوداء في قلب آسيا:

«كل ذلك منذ زمن بعيد

كان خلق الإله خلقه باجانا

---

(1)هرقل فوق جبل أويتا. تأليف سنيكا. ترجمة أحمد عثمان. عدد آذار من المسرح العلمي ص 19. الكويت.

(2)هرقل فوق جبل أويتا. تأليف سنيكا. ترجمة أحمد عثمان. عدد آذار من المسرح العلمي ص 196. الكويت

(3)حي بن يقظان. ابن طفيل. تقديم وتحقيق فاروق سعد 26- 27.

(4)حي بن يقظان. ابن طفيل. تقديم وتحقيق فاروق سعد 118.

فتى عاش يتيماً
بدون طعام يأكل
بدون ثياب ليكتسي
هكذا عاش...
تقدم إليه ثعلب
وكلمه الثعلب الرجل الفتي
كيف ستصبح رجلاً؟[1]

يقول الأستاذ (فراس السواح):

«عبد الإنسان الأول روح الغاب ممثلة بالشجرة، ولم تكن عبادته موجهة نحو الشجرة بذاتها بل نحو الروح الكامنة فيها، ثم بدأت (عشتار) تخرج من الشجرة في شكلها الإنساني الجميل. فحفرت على الجذع، وصارت تعبد شجرة وشكلاً إنسانياً مصوراً. ثم غادرت الشجرة تاركة محراب الغابة الصغير، وحلت في التماثيل الرخامية التي تتصدر معابد المدن الفخمة، ولكن الشجرة لم تفارقها تماماً، بل بقيت رفيقها في كثير من الأعمال الفنية التشكيلية. ففي بلاد الرافدين، تظهر الشجرة مراراً خلف عشتار بشكل يوحي للناظر بالوحدة بين الشكلين، وإشارتهما تبادلية القدرة الإلهية الواحدة. نرى في الرسم الدال على ذلك عشتار جالسة وعلى رأسها تاج على هيئة قرنين، ومن خلفها تنتصب شجرة، وفي حضنها تموز الوليد الذي يبدو منطلقاً من حجرها إلى الأمام، وكأنه قد انبثق من جذع الشجرة، ومن رحم الأم الكبرى في آن معاً. وتؤيد الأسطورة السورية هذا المعنى الكامن في الصورة عندما تقول: (إن الله أدونيس قد ولد من شجرة المر التي حملته في جذعها عشرة أشهر، قبل أن تشق قشورها، وتسمح للإله الوليد بالخروج)»[2].

---

(1)حي بن يقظان ص 14. ابن طفيل. قدم له وحققه الأستاذ فاروق سعد. عن دار الآفاق الجديدة ببيروت 1980 ط3.

(2)لغز عشتار ص110.

ثم يتابع الأستاذ (فراس):

«وقد قامت الأسطورة اليونانية بزخرفة هذه الأسطورة القديمة على طريقتها فقالت: إن شجرة المر كانت فتاة جميلة وابنة لملك قبرص، حملت من أبيها سفاحاً، ثم تحولت إلى شجرة نمى داخلها الإله. هذه الشجرة أم الإله ليست في الحقيقة إلا عشتار نفسها التي عبدها الإنسان القديم في هيئة الشجرة الممثلة لروح الغاب»(1).

ثم يقول: «وقد عُبدت الأم الكبرى في جزيرة العرب مجسدة بالشجرة. يحدثنا ابن هشام في روايته للسيرة النبوية، أن عرب نجران كانوا يعبدون نخلة طويلة يأتونها كل سنة في يوم معين، فيلقون عليها الثياب، والحلي النسائية ويعكفون عليها طيلة يومهم، وأن أهل قريش كان لهم شجرة عظيمة خضراء ويقال لها ذات أنواط، ويأتونها كل سنة، فيعلقون عليها أسلحتهم ويعكفون عليها يوماً... وللعرب أيضاً آلهتهم العزة مجسدة في ثلاث شجرات، وهي العزة التي أهداها الرسول ﷺ الشاة عفراء عندما كان على دين قومه»(2).

«وكان جذع الشجرة لدى الكنعانيين ينصب في محراب الأم الكبرى (عشتارت)، وتقدم له فروض العبادة باعتباره تجسيداً لآلهة الطبيعة: « إن الاعتقاد القديم بتجسيد الشجرة لروح الخصوبة، قد استمر في أشكال مختلفة، وحفظت لنا معتقدات القبائل البدائية في العصر الحديث بعض آثاره، ففي بورما جرت العادة لدى بعض القبائل، أن يخرج أفرادها عند انحباس المطر إلى الحرش القريب، فينتخبون أكبر الشجرات، ويطلقون عليها اسم إلههم الموكل بالخصب والمطر، ثم يقدمون لها القرابين من خبز وثمار، وطيور، ويتضرعون إليها قائلين: أيها الإله ارحم عبادك الفانين لا تحبس عنهم المطر، أيها الإله تقبل قرباننا وهبنا مطراً لا يكف ليل نهار»(3).

«وتعتقد بعض القبائل الإفريقية بأن آلهة الإنبات تتجسد في بعض الأشجار الطويلة الفخمة، فتخرج إليها في مواسم معينة، فتصلي وتضرع طالبة

(1)نفس المرجع ص 110.

(2)لغز عشتار. فراس السواح ص 111. عن دار سومر للدراسات والنشر والتوزيع. قبرص. نيقوسيا عام 1985.

(3)لغز عشتار. فراس السواح ص 113.

محصولاً وفيراً وغلة، ثم يرقص النساء والرجال في أزواج حولها حاملين في أيديهم حزماً من القمح».

(وإلى يومنا هذا ما زال أهل الريف في أوربا يحتفلون في أول أيار، حيث يقام في كثير من المناطق الريفية الأوربية احتفال يبدؤه الفلاحون بالتوجه إلى الغابة، فيقطعون شجرة يحملونها إلى وسط القرية، حيث ينصبونها في الساحة، ويحتفلون حولها)(1).

ويقول أيضاً: (إن الحبيبات الصغيرة الجافة التي يدفنها الزارع في باطن الأرض، فتظهر في أول الربيع عشيبات خضراء تتحول مع فصل الصيف إلى سنابل ناضجة، لتختزل سر الطبيعة كلها، وسر الحركة الإلهية الكامنة وراءها، فروح الغاب والحياة البرية، وهي الآن روح القمح التي تشكل دورة حياتها السنوية خلفية ما ورائية لما يجري على مسرح الحقل وعشتار سيدة الطبيعة التي لا تأمرها من علٍ تشكل منها اللباب والروح والحركة الداخلية... عند الحصاد، يندب الحصادون روح القمح الميتة، ثم يدفنونها في التراب، إذ يدفنون حبوب القمح اليابسة، ويقضون فصل الشتاء في الطقوس والعبادات والصلوات لمساعدتها على صعود درجات العالم الأسفل). إلى أن يقول: «فالأنثى الكونية المخصبة التي وهبت الشجر هي التي تهب النار الكامنة فيه، قدرة نماء وطاقة ليبيدية كونية تشد الأحياء إلى بعضهم بعضاً لاستمرار الفصائل والأجناس.

وعشتار الخضراء روح الغاب وروح القمر، هي الآن سيدة الشعلة الدائمة رمز القدرة الأبدية، والنفس الحية المتوقدة للكون»(2).

«فالمرأة في أصلها كانت أفعى والأفعى كانت امرأة، ففي أسطورة من الكونغو عن الطوفان الكبير، أن الذعر الذي حل بالبشر إبان تلك الكارثة قد أعاد المخلوقات إلى أصولها، فتحول الرجال إلى قرود والنساء إلى أفاعٍ»(3).

وفي الصفحة /157/ يقول: «قبل البدء كان العماء، الظلمة الأزلية، الأقيانوس المائي بلا سطح ولا قرار، التماثل الساكن قبل أن تخرج منه الأشياء، الواحد قبل أن

---

(1)لغز عشتار. فراس السواح ص 114.

(2)المرجع السابق ص 129.

(3)المرجع السابق ص 136.

يتولد منه الكثير، التركيب المطلق قبل نشوء المتناقضات، النقطة التي تملأ كل فراغ، الرحم المظلم الخصيب بكل الممكنات، الأم الأزلية عشتار العذراء، الأفعى الكونية التي تستدير على نفسها فتعض على ذيلها واصلةً مبتدأها بمنتهاها.

هذه الحالة الأولى التي تتداخل فيها الظلمة والمياه والسكون، هي الهيولة البدئية والمدار الأعظم الذي رمزت إليه ميثيولوجيا الشعوب بشكل الحية التي تعض على ذيلها دلالة الاكتمال الأزلي للمطلق قبل أن ينحل إلى مظاهر الكون المختلفة. فعشتار كانت ولا شيء معها، قيومة بذاتها، مكتملة بنفسها، غنية عن العالمين. وكانت عذراء لأنها ابتدأت الكون فيما بعد، فمن خصبها الذاتي دون معونة من مبدأ ذكري مشارك لها في أزلها، فتولدت عنها الموجودات كما يتولد النور من مصدر الاحتراق، وإليها تعود الموجودات في نهاية الأزمان لتفنى فيها، وتبقى وحدها لتلتف حول نفسها، كما كانت، دائرة مكتملة بعد أن بدأ صخب الوجود وبدأت تسكن حركة السالب والموجب وتتصالح المتناقضات»[1].

ثم «إذا عدنا إلى الميثولوجيا المصرية وجدنا التقاليد الذكرية تطلق على العماء البدئي اسم (نون) وهو الأوقيانوس الذي كان قبل السماء والأرض، في أعماق هذا الأقيانوس كانت تحوم روح بلا شكل أو هوية».

ثم يتابع: «يربط الفكر الأسطوري دوماً، حركة الحياة والمادة بحركة الآلهة التي تشكل أرضية ما ورائية لكل ما يجري على مسرح الكون»[2].

ثم: «ذلك أن الألوهة في المفهوم العشتاري ليست تحريكاً للكون عن بعد، بل هي حية حركة»[3]. ويقول الأستاذ (سليمان مظهر):

«فقد أخذت المعبودات في معظم الحالات الشكل الحيواني... وقدم الإله في صورة حيوان كامل كما هو الحال مع الإله العجل أبيس، أو كمخلوق له جسم الإنسان ورأس الحيوان. ويعتبر هذا المزج بين الحيوان والإنسان تطوراً أوجده قدماء المصريين كحل وسط.

(1) المرجع السابق ص 158.
(2) المرجع السابق ص 177.
(3) المرجع السابق ص 183.

وتتضح هذه الأمثلة في أشكال الإله أنوبيس برأس ابن آوى أو الصقر حورس، والكبش خنوم...»[1] وفي عقيدة (الهندوس) من جسم (مانو) خلق البشر.

«هو ذا يعيش وحده بعيداً جداً... وفي اللانهاية... حيث الفضاء رائع، غريب، عملاق، يطل أمامه إلى حيث يستلقي كل العالم الذي لا يضيق بشيء، ولا يتسع لشيء ولا يحده شيء على الإطلاق. لكأنما في أعماقه وهو يلقي بنظرته البعيدة هدير صاخب يقول:

«أنا أقوى من السماء وأعظم من الأرض. وأرفع من كل هذه الأجرام والكواكب حولي. أنا أعلى من جميع هذه الأشياء. أنا الكل في الكل. أفعل ما أريد لا تدركني الحواس. لأني أنا حقيقة الحقيقة، أنا... براهما»[2].

أما قصة الخلق عند الهندوس فتتلخص:

بأن (براهما) الذي هو كل شيء لم يكن ليحس بالسرور بوحدته في المحيط اللانهائي البدئي، وقد بلغ به الضيق مبلغاً لم يحسه من قبل قط مدركاً ضرورة وجود شيء يملأ الفراغ بلا حدود، وكان ما لابد أن يكون.

بأطراف أنامله صنع براهما شيئاً هائلاً عملاقاً ليكاد يعدل قامته، وهذا الشيء هو عبارة عن عملاقة وعملاقٍ يتعانقان، ومن نفخ (براهما) في الجسد العملاق كانت المرأة وكان الرجل، وعلى سطح الأرض نشأ في العالم أول زوج، وأول زوجة، واجتمع الزوجان.... فكان أول نسلهما البشر، وأطلت المرأة إلى رجلها فكان فيه شيء لم تفهمه، وسر لم تدرك كنهه، وفي الأعماق منها تساءلت: «كيف استطاع ذلك العالم أن يخرجني من نفسه، ثم يخرج من كل هذه الكائنات، إنه لشيء رهيب، خارق، شيء يجعلني أبتعد عنه وأختفي عن ناظريه !!».

وعندما غدا نهار بعد ليل... كانت الزوجة قد اختفت في صورة بقرة. ولكن الزوج كان في إمكانه أن يصنع نفس الشيء... فانقلب ثوراً، وزاوجها، وكان بزواجهما أن تولدت الماشية.

فامتلأت الزوجة رعشة جديدة، ومن أجل أن تختفي، عملت على أن تتخذ لنفسها هيئة الفرس، ولكنه لم يمهلها، بل انقلب هو الآخر في هيئة جواد، حولت المرأة

(1)قصة الديانات. سليمان مظهر. دار نشر الوطن العربي ص 28.

(2)قصة الديانات. سليمان مظهر. دار نشر الوطن العربي ص 69- 70.

نفسها لتكون حمارة، فحول هو الآخر نفسه ليكون حماراً من أجل أن تولد لهما ذوات الحوافر.

انقلبت الزوجة عنزة فانقلب لها تيساً، فتحولت إلى نعجة، فتحول إلى كبش، لتكون لهما الماعز والخراف. وعلى وجه الأرض راحت كائنات جديدة تنطلق في كل مكان تنوعت بينها الذكور والإناث، حتى بلغ وجودها في التدرج إلى حيث النمل. وفي قمة اللانهاية، أطل براهما وقد أدرك تلك الحقيقة: إنه هو هذا الخلق نفسه لأنه أخرجه من نفسه !.

ومن هنا بدأت قصة الخلق كما يراها الهندوس، قصة الخلق التي قام بها (روح العالم) عندما خلق (مانو) أول البشر، ومن أول البشر خلقت البشرية.

يقول (مظهر): «الواقع أن أقدم ديانة في الهند كانت عبادة طوطمية لأرواح كثيرة تسكن الصخور والحيوان والأشجار ومجاري الماء والجبال والنجوم، وكانت الثعابين والأفاعي مقدسة... أما أقوى الآلهة فهي قوى الطبيعة نفسها وعناصر: الماء والشمس والأرض والنار والضوء والريح والجنس»[1].

يخلص مظهر إلى: (من كل هذه الألوان تتضح حقيقة الإيمان عند الهندوس.... آلهة من كل نوع... بعضها يثير الرعب... وبعضها يقتل ويدمر... ولكنها كلها تؤكد للناس أنها مصادر قوة ضخمة ترمز جيداً إلى القوة الكبرى التي تسيطر على هذا العالم الكبير).

حتى إذا انتقلنا شرقاً إلى الصين وجدنا أن الصينيين يعتقدون بعدم وجود شيء قبل خلق العالم.. لا شيء على الإطلاق. استمر ذلك وقتاً إلى أن وجد شيء من هذا الشيء، وجد (بان كو).

من غير المعروف كم عاش (بان كو) ولكنه كان غاية في القوة فرأسه رأس تنين، وجسده جسد أفعى وهذا (البان كو) استطاع أن يخلق العالم ويشكله حوالي 2229000 سنة قبل الميلاد، واستغرق ذلك حوالي 18000 عام، وعندما مات تجمعت أنفاسه مشكلة الريح والسحب، وأناته الأخيرة الرعد، والدم في عروقه صارت الأنهار، ودموعه الأمطار، وعظامه الصخور، وأسنانه المعادن، وشعره الغابات

(1)قصة الديانات ص 79.

والأشجار، ولحمه الأرض، ورأسه الجبال... وأصبحت عينه اليسرى الشمس، وعينه اليمنى القمر... أما الحشرات التي كانت تعلق بجسمه فأصبحت آدميين، وكان هؤلاء الآدميون كالوحوش الضارية يلبسون الجلود، ويقتاتون باللحم النيء، ويعرفون أمهاتهم ولا يعرفون لهم أباً[1].

لقد كان الصينيون الذين عاشوا منذ أمد بعيد نسبياً عبدة للطبيعة، كأغلب الشعوب القديمة.. وأهم عناصر تلك العبادة الخوف من خوارق الطبيعة، وعبادة الأرواح الكامنة فيها، وتقديس ما على الأرض من صور رهيبة، وما لديها من قدرة على الإنتاج والتوالد، وخشية السماء وعبادتها وإجلال ما فيها من شمس منعشة وأمطار مخصبة، بل لقد كان الصينيون يعتبرون الشمس والمطر من عناصر الوئام والارتباط بين ما فوق الأرض من حياة، وما في السماء من قوى خفية قادرة. ومن هنا عبدوا الريح والرعد والأشجار والجبال والأفاعي... وآمنوا بأن لكل من هذه المقدسات روحاً يجب أن تعبد... وأصبحت أعظم أعيادها هي الأعياد التي تقام لمعجزة (النماء) حيث يحتفل الشبان والفتيات بأيام الربيع فيرقصون ويتضاجعون في الحقول وفي الخلاء، ليضربوا المثل لأمهم الأرض في الإخصاب والإنتاج.[2].

بالإضافة لهذه العبادات لظواهر الطبيعة عبد الصينيون أيضاً رب الأرباب (إيتان) السماء.

إن ما ذكرناه إلى الآن ما هو إلا غيض من فيض إن كان من ملاحم أو أساطير أو أديان بدائية، وحتى أديان معاصرة حافظت على تصوراتها، ومبادئها الأولية رغم تطورها عبر الزمن. والمؤكد أن تراث الإنسانية الموغل في القدم جميعه يضفي الصفات البشرية على ظواهر الوجود كافة، إن كانت جماداً أو نباتاً أو حيواناً جاعلاً إياها تحس وتشعر، وتفعل متناغمة ومتصارعة، متعاونة أحياناً في بناء الوجود، وفي تطوره، وحفظ سيرته في الوصول إلى غايته. فالموجودات جميعها كائنات حية، ولم يكن هناك ثمة من تمييز بينها، وكما رأينا فالحيوان أحياناً قد يبكي، وقد يضحك، وقد يأتي بأفعال عظمى، وكذلك النبات فإنه يخفي بين حناياه الأسرار والأرواح، والمادة على

(1)قصة الديانات ص 79.

(2)قصة الديانات ص 173- 174.

مختلف أشكالها تبطن أرقى المشاعر والأحاسيس، وفي أعمق أعماقها الروح والحياة والعقل أحياناً. وإذا ما أسمينا هذه الوجهة من النظر بالإحيائية الطبيعية ANIMSME، فإن هذه النَّزعة لا نجدها ممثلة بالأديان الكبرى (المسيحية، والإسلام، واليهودية)، لأن هذه الأديان أديان سماوية منْزلة، ولم تكن من اختراع البشر، ففي التوراة نجد: (في البدء خلق الله السماوات والأرض. وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه وقال الله ليكن نور فكان نوراً ورأى الله النور أنه حسن وفصل الله بين النور والظلمة ودعا الله النور نهاراً والظلمة دعاها ليلاً. وكان مساء وكان صباح يوم واحد، وقال الله ليكن جلدٌ في وسط المياه. وليكن فاصلاً بين مياه ومياه فعمل الله الجلد وفصل بين المياه التي تحت الجلد والمياه التي فوق الجلد. وكان كذلك. ودعا الله الجلد سماءً. وكان مساء وكان صباح يوم ثانٍ وقال الله لتتجمع المياه تحت السماء إلى مكان واحد ولتظهر اليابسة وكان كذلك ودعا الله اليابسة أرضاً ومجتمع المياه دعاه بحاراً. ورأى الله ذلك أنه حسن... وقال الله لتنبت الأرض عشباً وبقلاً... وشجراً... الخ.

وقال الله لتكن أنوار في جلد السماء لتفصل بين النهار والليل وتكون لآيات وأوقات وأيام وسنين. وتكون أنواراً في جلد السماء تنير على الأرض. وكان كذلك. فعمل الله النورين العظيمين. النور الأكبر لحكم النهار والنور الأصغر لحكم الليل. والنجوم، وجعلها الله في جلد السماء لتنير الأرض. ولتحكم على النهار والليل ولتفصل بين النور والظلمة. ورأى الله ذلك أنه حسن. وكان مساء وكان صباح يوم رابع. وقال الله لتفض المياه زحافات ذات نفس حية وليطر طير فوق الأرض على وجه جلد السماء. فخلق الله التنانين العظام وكل ذوات الأنفس الحية الدبابة التي فاضت بها المياه كأجناسها وكل طائر ذي جناح كجنسه. ورأى الله ذلك أنه حسن. وباركها الله قائلاً أثمري وأكثري واملأي المياه في البحار. وليكثر الطير على الأرض... وكان يوماً خامساً وقال الله لتخرج الأرض ذوات أنفس حية كجنسها. وبهائم ودبابات ووحوش أرض كأجناسها، وكان كذلك، فعمل الله وحوش الأرض كأجناسها، والبهائم كأجناسها، وجميع دبابات الأرض كأجناسها. ورأى الله ذلك أنه حسن. وقال الله نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم وعلى كل الأرض وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض. فخلق الله الإنسان على

صورته. على صورة الله خلقه. ذكر وأنثى خلقهم. وباركهم الله وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملؤوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض. وقال الله إني قد أعطيتكم كل بقل يبرز على وجه الأرض وكل شجر يبزر بزراً. ولكم يكون طعاماً. ولكل حيوان الأرض وكل طير السماء وكل دبابة على الأرض فيها نفس حية حيث أعطيت كل عشب أخضر طعاماً. وكان كذلك)[1].

من الواضح في قصة الخلق التوراتية هذه أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الموجودات خلقاً ولم يقل في أي من مخلوقاته إنها هو هي، ولكن الإنسان فقط ينفرد بكونه الشبيه بالصورة، ولم يقل الله سبحانه إن الإنسان عين الله.

أما إذا انتقلنا إلى المسيحية نجد في إنجيل (يوحنا) المقدس:

(في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله. كل شيء به كان وبغيره لم يكن شيء مما كان. فيه كانت الحيوة والحيوة كانت نور الناس. والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه)[2]، في هذه العبارة نفهم أن ابن الله كان متحداً بداءة بالله وكانا شيئاً واحداً، وأن الله سبحانه وتعالى قد خلق كل شيء (كل شيء به كان) بوساطته تم، وبغيره لم يكن ليوجد شيء مما كان، بوساطته كانت الحياة والحياة نور الناس والنور هو الحياة والعقل والوعي وهو على طرفي نقيض مع الجهل والظلام. أيضاً في هذا النص لا يفهم من الإنجيل المقدس أن الله والموجودات شيء واحد، كما لا تذهب الكنيسة هذا الاتجاه في التفسير فالله الواحد خلق الأشياء والأحياء ولم تفض منه فيضاً.

وإذا ما انتقلنا إلى الإسلام نجد الشيء نفسه. ومن استعراضنا لصفات الله عزوجل الحسنى جميعها لا نجد أن الله سبحانه وتعالى خالق الأشياء وإياها شيئاً واحداً، كما أنها لم تمنح روحاً ووعياً كالإنسان، وبالتالي لا حساب لها في الآخرة، لأنها لا تملك الإدراك والعقل رغم أن القرآن الكريم يورد بأن جميع المخلوقات تسبح الله، ولكنها بكيفية ما تفعل ما تفعل، إلا أنها وعلى كل الأحوال ليست والله شيئاً واحداً، فهذا تفسير مستبعد كلياً، بل إنه كفر. ورغم القول بـ (أنا توجهنا فثمة وجه

---

(1)التوراة ـ التكوين ـ الإصحاح الأول ص 3– 4.

(2)إنجيل يوحنا المقدس. الإصحاح الأول 145 الكتاب المقدس.

الله) في الإسلام والمسيحية معاً لأن الله سبحانه في كل مكان، إلا أن هذه الأقوال لا تعني أن الله هو ذات المخلوقات، أو جوهرها، حتى لو اعتبرنا بأن المخلوقات على أنواعها بها أثر من الحياة أو الوعي، إلا أنها لا يمكن لها التطابق مع الذات الإلهية.

وإذا استثنينا الأديان الكبرى الثلاثة التي أتت متأخرة في الزمان فإن: (عبادة جميع أرواح قوى الطبيعة هي أول عقيدة للإنسان البدائي وهو في طريق البحث عن الله). وأول التراتيل التي يعرفها عنه الإنسان الحديث وهو يكشف رسوم التراتيل والعبادة على جدران الكهوف قبل آلاف السنين:

يا روح الشمس... استيقظ بسلام
أنت يا ذا النور المضيء الطاهر
إنك أنت الذي تشرق على كل مكان بنورك...
ونور عجلة النار التي تركبها
لا تغضب علينا وتنْزل بنا نقمتك
اظهر في سلام...
يا حسن الوجه...
يا رب الأشعة...
يا خالق النور...[1].

هكذا كانت البشرية في طفولتها تتصور الكائنات والموجودات، فلم تكن تفهم العالم كما نفهمه نحن الآن، رغم أننا نؤكد على أن كل إنسان في فترة ما من حياته ما يزال يفكر ويتصور الأمور بالطريقة عينها. ولكن على المستوى الفردي، بينما يستمر العلم في مسيرته سابراً غور الأشياء على مستوى كافة الظواهر الملموسة، ولا نستطيع القول حتى الآن إننا نفهم الوجود والظواهر[2]، فما زال

(1) قصة الديانات. دار نشر الوطن العربي. سليمان مظهر ص 10.

(2) قيمة العلم. ج. سوليفان. عن الدار العامة بيروت 1967: «... يعتقد معظم رجال العلم بوجود حقيقة علمية نهائية حول العالم تقترب منها النظريات العلمية المتعاقبة شيئاً فشيئاً. ولكن هذا الاعتقاد مادة للإيمان والعلم ما يزال مغامرة، وجميع (حقائقه) هي حقائق شرطية»، ص 26 من الفصل السابع من limitation of sscience حدود العلم.

الأمر منقسماً، ولا يزال الإنسان حائراً في أمر هذا الوجود وكنهه. فهل الكم والامتداد، والطول والعرض. والحركة والذرات هي حقيقة الأشياء فقط، أم أن حقيقة الكون والموجودات تقبع بعيداً خلف الظواهر أو مضمرة في داخلها، لأن أفاعيل الوجود وصنائعه تدعو للدهشة والاستغراب بتنوعها واختلافها حيناً، وتشابهها حيناً آخر، هل يضمر الوجود نوعاً من العقل والمعقولية، أم أنه دون معنى على الإطلاق وشيء مختلف عنا كليةً؟؟!.

الفصل الثاني

معنى أم لا معنى؟

كثيرة هي الأمور التي تدعو الإنسان لأن يعتقد أن للوجود غاية ومعنى، وكثيرون هم فلاسفة المعنى، بل الذين يشكلون نسبة لا بأس بها من المفكرين الذين برزوا وكان لهم مدونات، وعرفتهم البشرية، ولأن هؤلاء يشكلون عينة بشرية، فالأرجح أن كثيراً من البشر يمكن تصنيفهم ضمن خط هؤلاء ابتداءً من سقراط أو ما قبل سقراط، إن في الهند أو الصين أو في بقاع أخرى من العالم، في بلاد الإغريق وفي سواها وحتى عصرنا الحالي ومن هؤلاء كثير من العلماء والصوفيين.

بالإضافة لهذه الشريحة من المفكرين، هناك كثير من الأمور التي تستدعي المعنى. فالطفل مثلاً، وبسبب كونه صغيراً وقاصراً يتلقى العطف من الآخرين والاستحسان بسبب نعومته ولطافته، وقصوره، وكأن هذا الشيء لازم لنموه، وضروري له في هذه المرحلة من العمر، فالطبيعة، أو العناية يتوليانه بشكل تلقائي، أليس ذلك ملفتاً للنظر؟ أليس ذلك مما يستدعي معنى؟ أليس كون الإنسان ذكراً وأنثى، وكون الإنسان منطقياً، وكل هذا الإتقان يستدعي معنى ما؟ ويضع للإنسان والكون الذي أوجده بعداً معنوياً؟! ولكن ما الأكيد، أهناك معنى وتطور باتجاه الهدف أم لا معنى؟ أي هذه المؤشرات مستهدفة من قبل الطبيعة، وبالتالي وسيلة لغاية ما، أم أنها مجرد ضرورات، ومصادفات ترتبت عليها نتائج؟ من يستطيع الفصل في هذه القضية بشكل حقيقي؟.

وإذا كان هناك مؤشرات على معنى وغاية فإن (جان جاك غوبلو) يقول: «إننا إذا فحصنا تيارات الفكر التي تسيطر حالياً على البحث في العلوم الإنسانية لما استطعنا تجنب ملاحظة أن نقد التطورية والتاريخانية كما تعبره هذه التيارات ينتهي فعلاً إلى هذا النبذ أو يبدو ينتهي إليه»[1]. فإذا كانت تلك هي حركة الطبيعة، فهي حركة غامضة لأنها تحتمل تفاسير مختلفة، ثم الأشياء المساندة لذلك (معنى)، والمعارضة له مما نراه من عدم وجود أي هدف، أو معنى من أحداث كثيرة مما يضعنا في حقل النفي.

هذا إضافة إلى أن بعض نظريات التطور تعني أن عملية صيرورة الإنسان لم تكن بصدد شيء معنوي أو هدف أصيل، وإنما بجهود المخلوقات التي شقت طريقها بجهد مضنٍ، وقاتل، ولكم فنيت مخلوقات، وكم هو نادر وجودها في هذا الكون الفسيح؟ فكيف سيبيت الإنسان بهكذا قضايا؟! خاصة وأن مستقبل الشمس ومنظومتنا الشمسية كما هما الآن إلى زوال كما يخبرنا العلم. فأي معنى في هذا؟! فقط تفاعلات كيميائية وفيزيائية، واندفاعات بركانية، وأمواج من دقائق المادة تتلاطم في محيطات المادة الأكثر اتساعاً، وهيجانات تبلغ عنان السماء، ضاربة عرض الحائط بكل عاطفة وانفعال، أو قانون إنساني، ونجوم تتجشأ أحشاءها، وألسنة من المادة تصب في الفضاء الرحب، هادرة دون ضابط أو وازع، تصفع بقسوة عواطفنا الرقيقة، شيء يبعث على الرهبة كون حيلة الإنسان ضعيفة تجاه هذا كله، كون الإنسان ضئيلاً للغاية، بل ليس له وجود أمام جبابرة الكون العملاقة في أعماق الكون وأطرافه النائية من حولنا. جدران لا نهاية لها من المادة تتصادم وتتلاقى. كم هو تصور يبعث داخل الإنسان الحسرة والقنوط. أجل هو ذاك عالمنا بالمفهوم العلمي ويزحف الموت ببطء ليطوينا الزمان جنساً وأفراداً. وقد ينقذ الإنسان نفسه بالاختراع حتى ذلك الوقت، بالانتقال إلى مجموعات شمسية أخرى - إن لم يترتب على انهيار مجموعتنا نتائج هامة على مستوى الوجود المادي بأكمله - أو باختراعات بديلة، أو بحيل صناعية، ولكن هل الطبيعة من الحذق بحيث

(1) المادية التاريخية وتاريخ الحضارات. أنطوان بليته وجان جاك غوبلو. دار الحقيقة بيروت. ترجمة إلياس مرقص ط1 1980 ص85.

تعلم أن عمر زوال الشمس كباعثة للحياة سيترافق بنهضة صناعية تتزامن ووقت موتها؟ وهل لدى الطبيعة مثل هذا الكمبيوتر الدقيق إن اعتقدنا بوجود عقل مبدع إن بالطبيعة ذاتها أو بما خلفها؟! وبالمثل علينا القول: «إن الطبيعة حتى تحقق هدفها تخطئ كثيراً حتى تصيب القليل». وعندئذ ينصب الإنسان كدليل على وجود غاية لهذا الوجود ومعنى، ولأن مستقبل الإنسان في غموض، وفي خطر، فإن الطبيعة وجدت في طبيعة سيئة.

ولأن الإنسان نادر في هذا الوجود، فهل وجوده قاعدة أم استثناء ضئيل للغاية حتى يكاد لا يذكر[1]؟ وبالتالي إذا كانت الطبيعة مقدمة لوجود الإنسان، والإنسان درجة أغنى وأعلى منها في سلم التطور، فهو الأكثر أصالة، وتطوراً، وبه يتجلى ويرتكز أكثر معنى الوجود، وإذا كان ذلك حقيقة، فلماذا يلتمس الإنسان المعنى من الطبيعة، وليس منه، كما هو واقع الحال لفترة زمنية طويلة على الأقل؟.

وبالواقع الإنسان ينظر إلى الطبيعة على أنها الأصل والأم (أمنا الأرض) و«لأنك تراب وإلى تراب تعود»[2]، أليست السابقة بالوجود، وجزء كبير من سر الوجود يكمن بها لأنها البداية، ومنها انطلقت تجليات الوجود، وتطوراته المختلفة (النبات، الحيوان، الإنسان). كما أن للطبيعة سمة كونها خلاقة، مبدعة، والإنسان لا يمكنه مضاهاتها بل يتعلم منها ويقلدها. وإذا كانت الطبيعة مقدمة لوجود الإنسان، وتتضمن غاية وجوده، وتطوره، فلماذا تكون إمكانات وجوده ضعيفة بها للغاية على مستوى الكون؟ وإن كان الإنسان فعلاً يتميز أكثر مما يتميز بالمنطق والعقل فإن هذا العقل والذكاء، يبدأ بالتراجع في سن مبكرة كما يثبت ذلك علم النفس. يقول (د. عبد الستار إبراهيم): «ومن المعروف على وجه اليقين - الآن - أن بعض قدرات الذكاء تتدهور بتقدم العمر، ويبقى بعضها الآخر ثابتاً حتى الموت»[3]. كما أن تطور الفرد المعرفي نتيجة لخبرته يقود هو الآخر - من وجهة نظرنا - لشيخوخة العقل وجموده، كما سيتضح من مجرى الحديث.

(1)هناك رأي يقول بأن الكون يعج بالمخلوقات الشبيهة بالإنسان.

(2)سفر التكوين. الإصحاح الثالث ص7.

(3)الإنسان وعلم النفس. د. عبد الستار إبراهيم. عالم المعرفة عدد 86. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ص 155.

علاوة على أن تاريخ البشرية بالواقع في جزء لا يستهان به، هو بالحقيقة تاريخ البربرية، والهمجية، واللامنطق[1]، فإن كان الإنسان قد اكتشف الزراعة، وأوجد الصناعة، فكم ربى أبناءه تربية سيئة، وكم أقام علاقات رديئة بين أبنائه، وكم طغى وتجبر، وكم تهدمت مدن وبادت، وكم من أفواه قد كممت، وكم من صرخات حرية قد خنقت (سقراط... الخ) وكم من عبقريات قد حجرت والمسلسل طويل كما هو معلوم، وآخرها وليس نهايتها سباق التسلح، والمظالم والعنف الهائل الذي يتعرض له أبناء الشعب العربي والشعوب المقهورة، وكم من المظالم لم يبرزها التاريخ، ولم يعلنها، وكم من المظالم ما زالت موجودة حيث الحق هو حق القوة، ألم يقل رئيس له مكانته حديثاً «لا مكان للضعفاء في هذا العالم».

وإذا كان الإنسان أكثر تطوراً، وتقدماً من الطبيعة، ألا يجب أن يعني ذلك أنه يجب أن يتميز بالديمومة، والثبات أكثر منها، التي يجب أن تكون أقل تماسكاً وديمومة منه، ألا يجب أن يعني التطور، التقدم، والصعود وجوداً يزداد ثباتاً، وتفتحاً، وقوة ورسوخاً، وأن تطوره يجب أن يتميز بالجدارة والقوة المتصاعدة؟. لماذا الإنسان يموت بسرعة، ولماذا تتسم حياته بالأمراض، ولماذا تتصف بلحظات سعادة نادرة، وعقله بكثير من الشرود، والتشوش، والتشتت، وعدم الصفاء؟ فكان يجب أن يزداد الإنسان قوة، ورسوخاً كلما ازداد عمراً، فيقوى عقله، ويزداد تفتحاً، وأملاً وقوة. هكذا يجب أن يعني التطور لا العكس. فهل يعني كل ذلك وكثير غيره أن وجود الإنسان وتطوره لم يكن مستهدفاً ولا هو غاية؟! ولكن ورغم ذلك فإن الجنس البشري بمجموعه يتصاعد متطوراً، من كافة النواحي. فالإنسان اليوم غيره بالأمس، وبشرية اليوم غيرها بالأمس: ألا نشرب الماء النظيف، ألا نعالج أمراضنا بنجوع أكبر، ألم نلتفت للفقراء، ألم نخفف من آلام البشر في السير أو في السكن، أو في مقاومة الجهل... إلخ، ولكن أبإمكان النوع والجنس أن يمدا عناصرهما بنفس حياة دائم، ويقضيا على الآلام جميعاً، وينطلقا بهذه العناصر إلى تطور دائم ومستمر؟ وعندئذ

---

(1) تاريخنا وبقايا صور. د. شاكر مصطفى. عالم المعرفة. عدد 25. 1989. يقول الكاتب: «وقد يكون تاريخ المجتمعات البشرية كله ليس أكثر من ظفر وناب، وقد لخصوا القضية البشرية... داروين (تنازع البقاء) إلى ماركس في (صراع الطبقات) إلى توينبي في نظرية (التحدي) ص 15.

يعلو على الطبيعة مراتباً، ويستمد معنى الحياة من ذاته؟! ولكن حتى الآن، فإن عناصر هذا النوع تتلاشى ذات اليمين وذات الشمال، متناثرة هنا وهناك بقصص من المآسي، لأن الإنسان يريد أن يعيش لذاته أولاً وأخيراً، فمهما قلنا عن غيريته فلا شيء يمكن أن يعلو على وجود الفرد ذاته، وعلى وجود الدولة القومية. عندما يستطيع النوع والجنس حفظ أبنائهما، ووضع حد لمآسيهما، ولهدر إمكانياتهما، إذ ما أكثر الجهود والأتعاب، وكم من الأفراد تعبوا، وبنوا أنفسهم بالمعرفة والعلم والكمال، وكم من فني ومهندس ما إن نضجوا حتى هلكوا، وتساقطوا، وهدرت إمكاناتهم، فكم من الأفكار بقيت واندثرت في عقول أصحابها كان يمكن أن يكون لها شأن كبير؟ أليس من المأساة ألا يتمكن الإنسان حتى من إنجاز ما بدأه. كم من فنانين، وأدباء وفلاسفة وعلماء قد تركوا ما بأيديهم دون تحقيق، وما بعقولهم ومخيلاتهم دون إنجاز! وبدلاً من أن يعيش البشر منتظرين نهايتهم لإدراكهم أن وجودهم طارئ، وتابع، تنقلب الآية حيث يصبح وجودهم هو الأساس والثابت، فيحفظون نوعهم، ويرفعونه، ويحفظهم نوعهم معتزاً بهم. وثمة مشكلات أخرى كالخلاص من خواء الوجود، ومن لا معناه ولا معقوليته، ومحدوديته.

ولأن شعور الإنسان الأساسي حتى الآن هو الشعور بلا معنى الحياة، وتبعيته، وكون وجوده طارئاً هو السائد، وهو اليقين بالواقع، إذ هو شعور المليارات من البشر، ويبدو أن الشعور الراسخ والأساسي، هو الشعور بالمحدودية، والضيق، والعبثية واللاقيمية، والشعور بالإحباط[1].

ويبدو أن قلب هذا الشعور بالإحباط، الذي هو نتيجة للعيش في هذه الحياة، يبدو أنه من المستحيلات. فحتى لو تعلم الإنسان، وتطاول، فلا يمكنه إدراك الأبدية،

(1)التصوف عند الفرس. د. إبراهيم الدسوقي شتا. سلسلة كتابك /62/ عن دار المعارف بمصر. يقول الكاتب: «والإنسان المعاصر يتوسل بوسائل كثيرة للخروج من هذه المحدودية المفترضة والتغلب عليها ... وليس أدل على حاجة العالم المعاصر إلى العرفان من هذا التعطش الذي في العالم الغربي إلى العرفان والتصوف»، ص 50- 51. ويضيف الدكتور (أبو الوفا الغنيمي التفتازني) في كتابه (مدخل إلى التصوف الإسلامي): «وليس التصوف هروباً من الحياة كما يقول خصومه، وإنما هو محاولة من الإنسان للتسلح بقيم روحية جديدة تعينه في مواجهة الحياة المادية، وتحقق له التوازن النفسي حتى يواجه مصاعبها ومشكلاتها»، من المقدمة.

ولا يمكنه بالتالي أن يصبح إلهاً يتضمن معاني الإله التي هي سرمدية ومعنوية، وحتى لو تمكن الإنسان من ذلك عند إلغاء الوجود، ووضع نفسه مكانه، أو بجانبه، أو متفوقاً عليه، فإن وجوده صنعي يحيطه بالصناعة والتكنيك، ولا يمده بالمعنى حسب مؤشرات الحاضر، حيث صار أكثر شيئية، ولكن ولأن مقياس الحاضر للتقدم هو التَّشَيُّؤ، والتفوق بالسلاح والتكنيك فإن هذه الأشياء تعرض نفسها كواجبات لئلا تفقد الكيانات وجودها، أو هيمنتها ولا يمكنها أن تكون ثروة روحية سحيقة، يرتشف منها الإنسان معاني الكمال، والخلود، والخير، والجمال، وهي معانٍ تتصف باللامحدودية، والسحرية، وبغير ذلك فوجود الإنسان وجود ناقص بقدر كماله.

هذه هي مشكلة الإنسان الحقيقية، كما تفهمها أفضل العقول التي ظهرت على أرضنا، ولأن كثيراً من الناس لا يفهمونها، ولا يعونها، فلأن وجودهم غائم على هذه الأرض، ومحدود، ولا واعٍ وسطحي إلى درجة ما. فليست المسألة مسألة بناءات مادية يتسابق الناس للإكثار منها، والارتفاع بها إلى مستويات يفوقون بعضهم بعضاً بها، فليست مسألة إحاطة النفس بأسباب القوة هو المهم والجوهري، فإنسان الحضارة الحالية إذ يفعل ذلك هو كائن شيئي، ومغترب عن ذاته وعن عالمه.

على كل حال لن يستطيع أي إنسان أن يجعل وجهة نظره مقنعة للجميع، بحيث يقف الجميع عندها، ولا يمكن القضاء على تطلعات الناس الفلسفية، أو الصوفية لأنها مما يلزم تطور الإنسان ذاته، فالمادية بالنهاية هي ابنة المثالية كما سنرى، فالإنسان لن يعي الوجود كمادة فعلاً، ويكون واقعي النظرة دون التدرج إلى الواقعية تدرجاً، ولن يكتفي أبناء البشر بأن يكون فلان واقعياً عنهم بينما هم يجهلون الواقعية، أو يحذفون واقعيتهم، فلا بد للفكر من أن يأخذ مجراه لدى كل إنسان إن لم يكن بالعلن فبالسر. هذا إضافة لأنه لا يمكن لأي شخص أن يوقف نمو عقل الطفل كما ينمو بشكل طبيعي، ونمو معرفته حسب مسارها الطبيعي.

لا يجب أن نفهم مما سبق أنه يجب ألا نصلح أمورنا طالما أن لنا مشاكل أخرى، فإصلاح هذه الأمور من الضرورة بمكان، إضافة لأن تسوية الأوضاع والإصلاح هو تقدم، وضد الجمود، وتسوية أوضاع الإنسان الضرورية أيضاً وحسب الإمكان لأنها مشاكل واقعية، وتمس حياته، ووجوده، وهي بالنهاية مما يستطيعه الإنسان، ويحقق به

إنسانيته بالواقع، وحسب إمكاناته الواقعية، لأنه بالنهاية لا يأخذ طريقه إلا الممكن، ولا أعني ثانياً أن الإنسان لا يسعد عند تسوية هذه الأوضاع، فإن وجود هذه المشكلات والعوائق، ومهما صغر هو تجريح الإنسان، وزيادة أثقاله أثقالاً مما له شأن في زيادة آلامه، وفي تأخره، فالحياة يجب أن تنطلق إلى الأمام، والمحور الذي تنطلق منه مرة أخرى هو (الإنسان وحاجاته)[1]. فلا يجب أن يتوقف الإنسان ويطلب الانتحار، لأن الحياة أفضل من الجمود والموت مما هو واقع ملايين البشر، ومما هو القاعدة، هذا إضافة لأن الحياة بواقعها تتضمن الجاذبية رغم محدوديتها، وكم هي كثيرة الأشياء التي تسلي الإنسان (موسيقى ـ أدب ـ علم ـ فن... الخ)، وأشياء مثيرة كثيرة تجعله يتعشقها رغم محدوديتها فلا بد للإنسان من أن يقنع، ولكن ما نعنيه أن مشكلة محدودية الحياة، وفقدان المعنى، وقصر حياة الإنسان إلى جانب مشاكله الكثيرة هي جانب خطير للغاية، حيث في حياة الإنسان الحقة تثقل حياته بالكآبة، والخواء، واللامعنى، والعبثية، مما يقف معه الإنسان مكتوف اليدين.

ونخطئ عندما نعتقد أن كثيراً من البشر لا تتحسس هذه المشاكل بالعمق المطلوب لأنهم بالواقع درجوا على الحياة بهذا الشكل، وهم مقتنعون قناعة تنطوي في اللاوعي على التشاؤم مما يأخذون به كمسلمة أو بديهية يعايشونها دون تفسير.

(1) الديموقراطية الفرنسية. ف. جيسكار ديستان. الرئيس السابق للجمهورية الفرنسية. ترجمة د. حافظ الجمالي. عن دار الفكر 1977. دمشق ط1. مقدمة.

الفصل الثالث

الفلسفة

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة، واعتبرنا الفكر الفلسفي مرحلة متقدمة بالتاريخ مقارنةً بالمرحلة الأسطورية والميثولوجية السابقة التي وصفت بـ «طفولة الجنس البشري»، واعتبرنا «الوعي الأسطوري الذي عايش المراحل الأولى لحياة الإنسانية، حيث عكس الإنسان مضامينه الذاتية على العالم، فحول ظواهر العالم الطبيعية والنباتية والحيوانية كصورة محورة متطاولة لحياة الإنسان الانفعالية. فأصبحت مجمل الظواهر الكونية تمتلئ بالحياة والحيوية»[1].

أقول إذا اعتبرنا هذه المرحلة هي ما يمثل (طفولة الجنس البشري)، فهل ارتقت تصورات الإنسان لعالمه ولظواهر الوجود أكثر، بمعنى أنها تخلصت من النَّزعة التي أسميناها بـ (النَّزعة الإحيائية)، وبالتالي ازدادت مقاربة الإنسان لحقيقة الوجود، وحقيقة الموجودات، وكف إضفاء الذات وصفاتها على الموجودات؟ وهل تعلم الإنسان بالفلسفة أن يطرح ذاته جانباً، ويلاقي الموجودات كما هي، وبالتالي لا أثر للذات والنظرة الذاتية في تطلعاته الفلسفية؟.

وحتى يمكننا الإجابة على مثل هذه التساؤلات لا بد وأن نأخذ بالاعتبار النواحي الآتية:

---

(1) العود الأبدي إلى الوعي التاريخي. شمس الدين الكيلاني ص 10، عن دار الكنوز الأدبية 1998، بيروت لبنان

1 ـ الفلسفة نظرة ذاتية للوجود والموجودات والإنسان والمجتمع في شكلها الأول على الأقل، ونقول شكلها الأول لأن الفلسفة الآن إنما تستند على المعطيات العلمية بشكل أو بآخر، إلا أنها ورغم ذلك فهي بالأساس والجوهر نظرة ذاتية، ولا أدل على ذلك من وجود فلسفات بقدر ما هنالك من فلاسفة. فلا تطابق تام بين فيلسوفين، ناهيك عن وجود تباعد كبير أحياناً، مثلاً بين (المثالية) و(المادية) كتيارين كبيرين، بغض النظر عن وجود تيارات داخل كل تيار، إضافة للوضعية والوجودية... إلخ.

وإذا قبلنا بوجهة النظر هذه، فذلك يعني أن النظريات الفلسفية المختلفة تحمل الطابع الشخصي لكل فيلسوف، فإلى أي درجة تمكن الفلاسفة من الحد من إضفاء التصورات الذاتية، والانفعالات الشخصية، وسمات الذات على الأشياء والوجود، وإلى أي درجة تمكنوا من التقرب من الأشياء، واستبعاد ما هو غيبي أسطوري في تصوراتهم؟.

بدأ ذلك (إكسينوفان) في الفكر اليوناني بتوجيهه النقد إلى عالم الميثولوجيا، ثم قاموا من بعده بإزاحة كل قيمة دينية، أو ميتافيزيقية من الأسطورة، ووضعوها في تضاد مع (اللوغوس) العقل، ومع استوريا (التاريخ).

إذاً «فالأساطير القديمة تعبر عن نظرة الشعوب التي اعتنقتها إلى الحياة والطبيعة والعالم، وتقدم تفسيراً يتلاءم مع مستوى هذه الشعوب التي اعتنقتها إلى الحياة والطبيعة والعالم»[1].

2 ـ أداة الفلسفة (العقل) و (الحدس) و (الحواس).

وتبعاً لذلك تراوح الفلاسفة من معتمد على العقل أساساً وهم (العقليون)، ومن معتمد على الحواس أساساً وهم (التجريبيون)، ومنهم من جعل الحدس دليله.

يقول التجريبيون: «إن لا شيء في العقل لم يكن من قبل في الحس»، فالمادة الخام التي يقيم عليها الإدراك دليله تتمثل بما تقع عليه الحواس من عالمنا، وبالتالي فالحواس هي الأساس الذي لا بد من اعتماد الإدراك عليه في تحصيل المعرفة، وكل تفكير لا يستند للمعطيات الحسية آيل إلى الشطط

(1) العود الأبدي إلى الوعي التاريخي. شمس الدين الكيلاني ص 47. عن دار الكنوز الأدبية 1998. بيروت ـ لبنان.

والزلل والبعد عن الحقيقة. بينما يذهب العقليون إلى أن الحواس مصدر خطأ ولا يمكن الركون إليها في تقديم معطيات خالية من الشوائب، كما أن معطياتها بالإضافة لأنها خاطئة فهي أيضاً سطحية، ولا يمكن بالتالي إدراك العالم إلا بالعقل وحده، لأن الواقع في جوهره عقلي، فما هو عقلي ومنطقي لابد وأن يكون واقعياً.

1- الفلسفة اليونانية:

وإذا ما انتقلنا إلى وقائع الفكر الفلسفي التي حفظها التاريخ، والتي يمكن أن نقول إنها تمثل الفكر الفلسفي بعيداً نوعاً ما عن أشكال الخبرة الإنسانية الأخرى من دينية وأسطورية، فإننا لا بد أن نكون وجهاً لوجه مع الفلسفة اليونانية الأولى، لأنها تمثل المحاولة الإنسانية الأولى لتفسير الوجود بعيداً عن الأسطورة، والتصورات الدينية، محاولة وبشكل جاد إيجاد أجوبة حقيقية قدر الإمكان لمسائل طرحها الإنسان منذ القدم، وما زالت تشكل حيزاً من تفكيره، وحيزاً كبيراً من الغموض الذي يلف الوضع الإنساني آنذاك من الناحية العلمية، ولأن الفلسفة اليونانية الأولى كان همها الأول النظر إلى الوجود، والظواهر الطبيعية وليس الإنسان وهذا ما يهمنا هنا.

1 ـ أول فيلسوف نعثر عليه هنا هو أبو الفلسفة، وأول من تفلسف حسب ما هو معروف (طاليس الملطي) 624-546 ق.م وهو أول الفلاسفة الطبيعيين، لأنه وجَّه اهتمامه الرئيس إلى الطبيعة والظواهر الطبيعية، دون الاعتماد في تفسيرها على علة خارجة عنها وهو من الحكماء السبعة في بلاد اليونان.

«لقد حاول طاليس أن يثير التساؤل عن أصل الحياة والوجود، فردهما إلى شيء واحد دون اعتماده على أساطير عصره وحكاياته، بل اعتمد على التأمل والحدس، وهما خطوة تقدمية نحو العلم أخضعها طاليس للإدراك الحسي»[1].

كما روي عنه أنه قال: إن العالم مليء بالآلهة أو الأنفس وهي نزعة هوميرية قديمة «أثارت نحواً من الاعتقاد بأن الإنسان اليوناني وضع روحاً شاملة في كل جزء

(1)فلاسفة يونانيون. د. جعفر آل ياسين. منشورات عويدات بيروت ـ لبنان ص 33.

من أجزاء الكون، أو بالأحرى وحدة وجود عامة لا تستند في واقعها إلى حامل فرد له صفة الكيان الخاص»[1].

أنكسيمندريس: (610-545 ق.م):

أول مدون للفلسفة بأسلوب شعري كما تقول بعض المصادر، وأول من ألف فيها حيث ينسب إليه بحث (في الطبيعة) لم يبقَ منه سوى النذر اليسير.

يتلخص مذهبه بالقول: إن مادة الكون واحدة، رافضاً الماء الذي قال به طاليس كأصل للأشياء والمادة الأساس هو (الأبيرون) وهو وحدة من الأضداد لا توصف بكم ولا بكيف وتمتاز بالأبدية. تتألف هذه الأضداد من البارد والحار، ومن اليبوسة والرطوبة وما إليها، وعن (الأبيرون) تكون الأشياء وترتد إليه في حركة لا نهائية، فالأبيرون هو اللانهائي، أصل جميع الأشياء، وعنه تنفصل الأشياء بحركة المادة الدائبة، وأول الوجود هو البارد الرطب ويشغل المركز، ثم تغلفه دائرة الهواء، ثم دائرة النار، وفي هذا الانفصال تتكون الأشياء جميعها، فالأشياء وجدت في صراع الأضداد الذي يحكمه العدل بمعنى عدم تجاوز النسب التي تجعل الشيء موجوداً على اعتبار أن الوجود خطيئة، وخروج عن الانسجام الأزلي البدئي واللانهائي تكفر عنه الموجودات بالعدم والفناء، ومن ثم بالوجود اللاحق، هكذا تستمر الحركة الديناميكية إلى ما لا نهاية وهي حركة هادفة. يقول الدكتور (جعفر آل ياسين): «ويظهر الاتجاه في المذهب وكأنه صورة لقصة الخطيئة من جهة، وصدى لمواقف هومر وهزيود نحو الكون من جهة أخرى»[2]. وللفيلسوف نظرية في نشوء الكائنات الحية والأعضاء شبيهة بنظريات (دارون) و (لامارك) في النشوء والارتقاء.

وكتعليق على هذا المذهب نقول - رغم عدم وضوح المذهب بشكل كامل لقلة المصادر -: إن أصل الوجود هو الانسجام الأزلي، والتوافق بين الأضداد وهذا هو اللانهائي الذي لا يوصف بكيف ولا يقدر بكم، يحكمه التوازن بين الأشياء، ولأن الوجود وظواهره يمثل خروجاً على هذا الانسجام والتوازن فهو إذاً خطيئة، والتفكير

(1)المرجع نفسه. ص 33 عن Arist. De Anima. B.1.2.411A.

(2)المرجع نفسه ص 35.

عن الخطيئة، والرجوع عن الخطأ يكون بالفناء بقصد إعادة اللحمة للانسجام الأزلي، إلا أن الانسجام أيضاً لا يدوم فيكون الوجود مرة أخرى، وهكذا دواليك، كما أن انفصال الأشياء حركة مقصودة ترمي لهدف، فإن صح توضيح الدكتور جعفر الآنف الذكر يكون أنكسيمندر لم يتخلص من الأسطورة نهائياً . وإن لم يصدق هذا التفسير فإن تصوير المادة الأولى والوحيدة للكون الأبيرون وكأنه يسعى نحو هدف، وكأنه يخطئ بحركته، ويكفر عن الخطيئة، يعني ذلك أن المادة الأولى يخالطها الوعي الشبيه بوعينا بمعنى ما . وعلى كل الأحوال لا نستطيع القول إن أنكسيمندر قد انفك تماماً من إضفاء الصفات الإنسانية على الموجودات والوجود بصفة عامة، ولا يجب أن يعني ذلك أنه يضعف من كونه مفكراً كبيراً لأن الوصول لماهية الوجود حقيقةٌ هي حتى الآن في عصر العلم عصيةٌ على الإدراك، وإلا لماذا يستمر العلم في بحثه إذا كان قد توصل للحقيقة، ولماذا لا يعلنها مدويةً أن الحقيقة قد اكتشفت والكون في قبضة اليد . والمتتبع للبحوث العلمية وخاصة في الميكروفيزياء يدرك ذلك تمام الإدراك، مما قد نتحدث عنه في موضع آخر باقتضاب، وكذلك قل عن الفلسفة، يترجم صحة ذلك كثرة المذاهب الفلسفية والوصول بالبعض منهم إلى الكف عن التفلسف في (اللاأدرية) مثلاً، أو في مذاهب الشك وكل ذلك مبرر لأن الخروج من العقل المختلف جوهرياً أمر من العسير أن يتم بكفاءة، يشبه ذلك من ينْزع جلده وصفاته لينقلب شيئاً آخر، فانقلابه إلى ضده يصبح هذا الضد ولا يمكنه عندئذ فهم الإنسان، وحتى يمكنه فهم العقل ينبغي أن ينقلب مرة أخرى إليه، وهنا يصبح مفارقاً وغريباً عن عالم المادة. هذا إذا اعتبرنا أن المادة تمثل الضد والمقابل، ومن يستطيع القول إن المادة بمجموعها، والكون بمجموعه يخلو من كل أثر للحياة، واثقاً من قوله هذا على الأقل من الناحية الفلسفية؟! .

وبالمقابل من يستطيع التأكيد أن ما هو خارج عنا (الطبيعة)، تتضمن في أعماقها ما هو مماثل لعقولنا بشكل من الأشكال، ولا تختلف كلياً مئة بالمئة[1]؟! .

---

(1)هناك فلاسفة وقلة من العلماء أمثال « هنري مارغنو » و « دافيد بوم » إلا أنها جميعها فلسفات. أنظر مجلة المعرفة، العدد 470، 2002 م. « العقل من منظور فيزياء الكوانتوم وفلسفة الطبيعة »، ص 16 وما بعد. الأستاذ نورا اليازجي.

إن سبب هذه الحيرة هو كوننا نملك وعياً وشعوراً لا مثيل لهما في كل ما حولنا، وتبقى مسألة فهم المختلف كلياً أو جزئياً، وتنبثق هنا مشاكل عويصة للغاية، فإن كنا مختلفين كلياً: فكيف يمكن للمغاير أن يوجد المغاير له؟ وتاريخ الحياة على الأرض وأصالتها هو أمر عرضي، أو صميمي بالأصل، وكيف نفسر هذا التدرج في الموجودات وكثرتها وتنوعها؟!.

على كل حال إن قصة الإنسان مع الحقيقة هي قصة محاولة فهم الآخر - الوجود الخارجي - فهل هذا الآخر مختلف، أو مشابه، أو مشابه مختلف كلياً أو جزئياً؟!.

إذا كان الاختلاف كلياً فمن أين أتينا، ومن أين أتى أشباهنا؟! وإذا لم يكن الاختلاف كلياً فما هي نواحي التشابه، وأين تكمن وكيف يمكننا لمسها؟!. وإذا كان الآخر (الوجود) ليس مختلفاً كلياً، لماذا لا يحدثنا، لماذا لا يعرب عن نفسه كما تعرب الحيوانات؟!.

وأثناء محاولة الفهم لا بد من أن نخطئ ونصيب، ونذهب بعيداً، وقد ندنو قريباً، وقد نجرب ونقيس وما إلى ذلك؟. فلا يمكننا القول إن فلسفة (أنكسيمندر) أو غيره خطأ وسذاجة، بل العكس هو الصحيح نظراً لبعد الزمن بيننا وبينهم، وأنكسيمندر يمثل طفولة الفلسفة والعلم وأن الإنسان عنده يمثل ذلك الإنسان الذي أزال غشاوة الأسطورة عن عينيه، بالإضافة إلى أن مسألة الحقيقة ربما لا يمكن الإمساك بها على الأقل دفعة واحدة لأننا وكما قلنا ما زال الإنسان هنا مغلفاً حتى أذنيه بطبقات شحمية ثخينة من الجهل والذاتية. ولأن الإنسان آنذاك كالإنسان الآن يتحلى بالعقل والوعي والنفس، فالحقيقة ماكرة مدسوسة بعمق، ومنتشرة في فضاء لا متناهي شديد الالتواء.

يشارك الإنسان بطبيعة الحال بهذا الوضع بصفته يملك وعياً وعقلاً، فإن تخلى عن عقله بغية الانحلال بالحقيقة الأوسع والأعمق فقد أداة الفهم، وإن تسلح بالفهم المتميز سينقصه الزمن الطويل والمرونة الكافية ليفهم العالم كما هو، إذا كان يملك هذه المرونة الكافية، لذلك قد تبقى الحقيقة نائية قصية كثيراً أو قليلاً، يضاف لذلك لا يوجد من يقول لنا إن خطواتنا تسير بالطريق الصواب، وأننا وصلنا إلى منتصف الطريق أو أكثر أو أقل، أو إننا أوشكنا على الوصول إلى القمة، أو ما زلنا بالدرك الأسفل؟!.

2- ننتقل للفيلسوف الثالث بالمدرسة (الملطية) الطبيعية وأتباعهم موصوفون بالعلماء، وهو (أنكسيمنس 585-528 ق.م) الذي قدم أفكاره شعراً.

ادعى (انكسيمنس) أن المبدأ الأول وأصل الأشياء جميعاً هو (الهواء) وهو أصل كل شيء بما فيها الآلهة والبشر والحيوانات، وكافة الموجودات، وهو بالأصل الواحد الذي يتضمن وحدة الأضداد التي قال بها (انيكسيمندر) وهو لا نهائي متعين.

إنه نفس الهواء الذي نتنفسه هو والروح Pneume شيء واحد، وبحركة الهواء يحدث تخلخله وتكاثفه وهذا التكاثف والتخلخل هما ما يجعله متعيناً واضحاً للعيان عبر الأشياء التي يتحول لها ويتغير، فبتكاثف الهواء يصبح سحاباً، وإن اشتد التكاثف أصبح ماء، وإن تكاثفت الماء أصبح أرضاً، وإن تكاثف الأرض أكثر أصبح الهواء صخراً، وهكذا الأشياء كانت وتكون وستكون، وهكذا يحدث التغير والتحول بالأشياء. إن هذه النظرة لتحول الأشياء وتغيرها دفع بالفكر (اليوناني قدماً) باتجاه النظرة الميكانيكية للكون، واعتبارها كافية وحدها لتفسير ظواهر الوجود وفق قانون التكاثف والتخلخل الأبدي والثابت مما كان له شأن مهم لدى الفلاسفة اللاحقين له.

لكن ما أود التعليق عليه هو أن الفيلسوف لم يميز بين الهواء والروح أو الحياة، طالما أن هذا الهواء هو أصل الموجودات كافة بما فيها الحيوان والإنسان والآلهة، وهي من طبيعة حية، فالقرب شديد بين هذه الكائنات وبقية ظواهر الطبيعة، ويعود الاختلاف لمقدار التخلخل والتكاثف، فالأشياء يمكن أن تصبح حيوات، والحيوات يمكنها أن تصبح أي ظاهرة مادية بالمعنى الذي ندركه اليوم. وبالطبع هذا الأمر لا يقلل من شأن هذا المفكر، يكفي أنه لم يفكر كبني عصره، كما أنه أول من قال بـ «التكاثف والتخلخل»، وبالنظرة الميكانيكية للكون، كما أنه قال بالعناصر الأربعة في الكون دون تحديد لها، ويقول عنه الدكتور؟(جعفر آل ياسين): «إن الفلاسفة قبل سقراط أوضحوا مشكلات عدة كانت تشغل الفكر الإنساني مئات من السنين لم يجد لها حلاً علمياً إلا على أيدي أولئك النفر من الطبيعيين الذين ربطوا بين المعرفة النظرية للعالم وتلك المشكلات ربطاً علمياً فأدمجوا الفلسفة بالعلم وتصوروا الأشياء حية قادرة

مريدة تنبض بالحركة ظاهراً وباطناً، لا تستحدث ولا تفنى تجمعها الوحدة، وتفرقها الكثرة، خاضعة لعوامل التغير والصيرورة في الطبيعة»[1].

وإذا ما سرنا بالزمان قليلاً بعد ذلك، فإننا نجد فيلسوفاً آخر اختط طريقاً رياضياً صوفياً هو (فيثاغورث 572-497 ق.م) الفيلسوف الغامض مؤسس المدرسة (الفيثاغورثية) ذات النظام الصارم والتربية الرفيعة. عندما تساءل (فيثاغورث) عن مادة الوجود الأصلية كما فعل من سبقه كان جوابه أنه العدد، والعدد هو مادة الأشياء وهيولها، وهو صورة الأشياء، كما وحد (الفيثاغورثيون) بين العدد الحسابي، والأشكال الهندسية، موحدين أشكال هذه الأعداد، فالواحد نقطة، والاثنان مستقيم، والثلاثة مثلث، والأربعة تعني العدل، والسبعة كمال الزمن والوقت، والعشرة عدد مقدس، ومنه تنبثق جواهر الموجودات، وكانوا يقسمون به.

للأعداد صفتان فردية وزوجية، فالفردية هي الأشياء المشخصة، والتي تردنا منها الانطباعات، أما الأعداد الزوجية فهي اللامحدود، والمحدود أفضل من اللامحدود.

لم تقتصر الأعداد على ذلك، بل اتخذت الصفات الاجتماعية والمعنوية، وأطلقوا على الواحد المطلق صفة الألوهية، ويصفون العقل بأنه الواحد. ونظريتهم في الفلك تضع السماء في الأعلى، في القمة، ثم أدنى منها الكواكب الخمسة، ثم الشمس. ومن ثم القمر وكلها تدور حول بؤرة نارية هي (زيوس) رب الأرباب، فهو المركز، وهو المحور الذي تدور حوله الكائنات العلوية. أما دون فلك القمر، فالموجودات المعرضة للتغيير والفساد والتحلل على رأسها الإنسان الذي يعيش على السطح العلوي للأرض.

ما نريد التعليق عليه هو ورغم محاولة المدرسة (الفيثاغورثية) إعطاء تفسير للكون والموجودات من منطلق رياضي، فإن هذا المنطلق اصطبغ بالصبغة الإحيائية، فالأعداد في أحد وجوهها تحمل الصفات الاجتماعية والمعنوية، كما أن منها ما هو مقدس علوي كعدد /10/ مثلاً. كما ألصقوا بالأعداد الصفات البشرية والإلهية، وهكذا عاد الكون بجمله ليدور حول رب الأرباب (زيوس). وكما قال الدكتور (جعفر آل ياسين): «فتأملية فيثاغورث، كما يبدو، أصل رفيع من أصول العقيدة تنهض

(1)نفس المصدر ص 26.

عليها قواعد المذهب في اتجاهيها الصوفي والرياضي معاً باعتبار أن الرياضة... سبيل للمعرفة الحديثة العليا، ترتفع على المحسوس المتغير، وتوصل الإنسان إلى اليقين الثابت»[1] فهم إذا نظروا للوجود وكأنه وحدة ذات وجهين صوفي ورياضي.

3- وإذا انتقلنا لفيلسوف آخر هو (هيرقليطس) الملقب بالفيلسوف الغامض (544-484 ق.م)، وفيلسوف (الحب والحرب) كما يصفه الأستاذ (مجاهد عبد المنعم مجاهد).

طبعاً وكما هو شأن الفلاسفة القدماء، لم يتبقَّ من أقوال الفيلسوف إلا النذر اليسير، نظر الفلاسفة لمسائلها من زوايا مختلفة، ونعت الفيلسوف تبعاً لذلك نعوتاً شتى من غير الممكن إيرادها وإنما فقط ذكر ما يهمنا، يقول (هيرقليطس) فيلسوف التغيير في الشذرة (91): «لا يمكن للإنسان أن ينْزل في النهر مرتين» فيستحيل أن يلمس المادة نفسها مرتين ولكن من خلال سرعة التغير (تتبعثر المياه وتتجمع ثانية أو بالأحرى لا تجمع حتى (ثانية) أو (فيما بعد)، لكن التجمع والانفصال متزامنان تتقارب المياه وتنفصل). إلا أن التغير الذي يتحدث عنه هو سطحي، يقابله في العمق وباستمرار قانون (الثبات)، ثبات صيرورة التغير والتحول. وظواهر الكون حسب (هيرقليطس) متحولة ومتغيرة، يجمعها في البدء التناغم والانسجام، يقول في الشذرة (8): «إن ذلك الذي في تعارض لهو الشيء المتماسك، وفي الأشياء التي تختلف يظهر أجمل تناغم». فالتعارض الموجود في البدء يتضمن التناغم والانسجام، ومن ثم تأخذ حركة الموجودات نتيجة لهذا التعارض صعوداً وهبوطاً في جدل متزن من شأنه الحفاظ عليها، فبعد أن تتحول الموجودات إلى تراب وصخور أثناء الانطفاء والفناء تدب بها الحركة من جديد في حركة عبر التناقض والتصارع حتى تتحول إلى أعلى قمة في الوجود، أو تتصل به بأي رباط وهو القانون الأزلي (اللوغوس). طبعاً يبدو هذا الكلام غامضاً بعض الشيء، وإذا شئنا تبسيطاً أكثر قلنا: إن هيرقليطس يتصور أن أصل الوجود هو (النار) وهذه النار الأبدية الخالدة، منهم من يصفها مادة محبة كأرسطو مثلاً وبعض من شراحه، ومنهم من يجعلها متطابقة مع (اللوغوس)، والقانون العقلي،

(1) نفس المرجع ص 45.

وهي أيضاً الله. المهم أن هذه النار هي معين كل الأشياء، يقول في الشذرة (90) مثلاً: «هناك تبادل: فكل الأشياء للنار والنار لكل الأشياء، مثلما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع»(1).

النار هذه، أو (اللوغوس) أو (العقل الكلي) أو (الله) يكون بدءاً في انسجام وتناغم، ولكن هذا الانسجام نتيجة التوتر القائم بين الأضداد، ثم تتحول النار في حركة صاعدة ثم هابطة وكلاهما واحد، إذ لا بداية ولا نهاية ولا أول ولا آخر، ونتيجة جدل الصعود والهبوط تكون الموجودات، فهي دائبة الحركة بين الفناء والرفعة والحياة. ولأن الإنسان جزء من هذا الوجود، ويملك جزءاً من العقل الكلي، فبإمكانه اكتشاف قانون الوجود والحياة، والنفس وبالتالي الارتقاء للاتحاد بأصل الوجود وقانونه الشامل.

ما نريد قوله، ويهمنا: إن أس الوجود لدى هيرقليطس ليس مادياً بالمعنى الذي نفهمه نحن الآن بكلمة مادة، ولكنه مزيج من الحياة والمادة، وبعبارة أوضح، فالوجود نهر متدفق أبداً لا نهاية ولا بداية له، فهو كائن وكان، وسيكون للأبد شعلةً حيّة كما يقول في إحدى الشذرات.

إن هيرقليطس فيلسوف واسع النظر، ينظر للوجود ككل، ولا يقف عند الجزيئات، ويمكن إدراك شيء عن فكره، إن نظرنا له من هذه الزاوية. كما يجب أن ننسب إلى هيرقليطس الإنشاء الشعري (لإمباذوقليس) الذي وفق بين العناصر الأربعة (الهواء - الماء - التراب - النار) عن طريق الحب والكره، فالحب يجمع ويؤلف ويوحد، والكره يفرق ويفكك، ويحلل، إذ يرى في الجاذبية والتنافر التضاد الذي يهيمن على العالم. واضح من هذا القول كيف يدمج (إمباذوقليس) بين مبدأي الجاذبية والتنافر، وبين الحب والكره والبغضاء.

وإذا انتقلنا للمدرسة (الإيلية) و (الفيثاغورثية)، وهما المدرستان اللتان نشأتا في جنوب إيطاليا وصقلية، وهما مدرستان متعارضتان، ولكنهما كانتا أكثر اهتماماً بالتجريد من المدرسة (الأيونية)، التي اهتمت بتعليل تقلبات الظواهر الطبيعية، وقد اهتمتا بالنظر للوجود من حيث الثبات، ونذكر من هؤلاء:

(1) الشذرات من كتاب (الحب والحرب) مجاهد عبد المنعم مجاهد. شذرة 90، عن دار التنوير. بيروت. لبنان 1983م.

1- برمنيذس: ظهر 504-501 ق.م حسب رواية «ديوجنس اللائرسي»[1].

عبر عن فكره بالشعر وله قصيدتان، إحداهما «في الحقيقة» والأخرى «الظن».

بدأ القصيدة الأولى برحلة خيالية تطلب معرفة طريق الحق من الآلهة، فكان أن شارف قصر الآلهة الفخم، إلا أن الأبواب الذهبية كانت موصدة، فأخذت بيده سيدات رقيقات إلى أبهاء القصر العظيم، ودوى الصوت الإلهي قائلاً: «يجب القول والتفكير في الكائن بأنه الوجود، وهو في الواقع وجود والعدم لا وجود له»[2].

فالحقيقة في الوجود الواحد الأزلي، والكثرة لا وجود لها، فالوجود الواحد لا يمكن أن يولد، ولا يمكن أن يفقد التطابق مع نفسه بالانقسام. قالت الآلهة لـ (برمنيذس): « فالأشياء لا تفرق نفسها ولا تجمع، فكل شيء واحد من حيث البدء، لأني سوف أعود إلى المكان نفسه...».

إذاً فالوجود واحد غير متكثر إلا للحواس، وبالظاهر، وهو متماثل، كلي، متجانس في الحقيقة والواقع، وبالفعل، والفكر لا ماض له، ولا حاضر، ولا مستقبل، وهو ثابت دائم، وأزلي.

إلا أن النقطة التي يريد أل (برمنيذس) التشديد عليها هي: أن العقل والواقع، أو الفكر والموضوع شيئان متطابقان، فالوجود القابل للصياغة هو والصيغة شيء واحد، وما نفكر فيه بعقولنا ونتمثله هو الواقع بعينه، فالوجود فكر والفكر وجود.

هذا هو طريق الحق، أما طرق الظن والرأي ففي النصف الثاني من القصيدة حيث يذكر الفيلسوف رأي العامة التي تجنبت تسمية وجه واحد للوجود فقط، ورأت في الوجود كثرة، وتنوعاً، وصيرورة يعترف بها الفيلسوف. أما رأيه الأصيل فهو أن عالم الحواس هو عالم الظواهر، عالم السطحي، وبالتالي فالحواس قاصرة عن معرفة الحقيقة. هذا جوهر ما يذهب إليه فيلسوف (الثبات).

نرى من هذا العرض المبسط أن برمنيذس يوحد بين الفكر، وبين الواقع والوجود، فالوجود في جوهره فكر وعقل، وهنا يظهر الموقف الذاتي والمثالي من

---

(1)البرمنيذس. أفلاطون. حقق النص وقدم له أوغست دييس. عربه الأب فؤاد جرجي بربارة ص 53 مطبوعات وزارة الثقافة في ج.ع.س. 1976.

(2)الفلسفة القديمة. جان بيير ريمون. ترجمة ديمتري سعادة. سلسلة ماذا أعرف؟ مطبعة الجامعة الفرنسية ص 26

الوجود، ورغم ذلك فبعض الدارسين صنفوا موقفه بالوسط بين المادية والمثالية، ومنهم من جعله ضمن التيار المثالي وهو الأرجح، والبعض جعله من الماديين.

3- والفيلسوف الآخر من فلاسفة الثبات والمدرسة (الإيلية) والذي يهمنا الحديث عنه هو (ميليسوس) 444-؟. أيوني المنبت، إيلي الفكر والاتجاه. له كتاب موضوعه (في الطبيعة أو الوجود) لم يبق من نصوصه سوى عشر شذرات. ينهض موقفه على (أن الموجود غير متكون أي ليس هو كائناً بعد إن لم يكن)[1]. وكل ما هو غير متكون لا مبدأ له - أي ليس له بداية - ومن لا مبدأ له لا نهاية له، فالوجود مطلق الزمان، وما هو مطلق الزمان هو كذلك مطلق المكان، فالوجود يملأ المكان كله ولا وجود للفراغ. الكون كان أبداً وسيكون أبداً كائناً حياً لا وجود للكثرة ولا التغيير. كما انتقد ميليسوس الفلاسفة الطبيعيين الأوائل لاعتمادهم في الحكم على الوجود على الحواس الخادعة.

ما يهمنا هنا نعت الوجود بالكائن الحي على الدوام، وهذا أمر مهم لأنه يقودنا إلى اعتبار أنه «لم يكن قد تميز الفكر عن موضوعه بعد في هذه الفترة»[2].

4- إنباذوقليس 495-435 ق.م: نسجت حول شخصيته الأساطير. تمثلت أفكاره في قصيدتين (في الطبيعة) وفي (التطهر)، ما يهمنا هو فلسفته في الطبيعة والكون وهما مضمون قصيدته الأولى (في الطبيعة)، ترجع الموجودات إلى أربعة عناصر ذكر ثلاثة منها الفلاسفة السابقون وهي (الماء - الهواء - النار) زاد عليها التراب. هذه العناصر تمتزج بنسب مختلفة، فتتكون تبعاً لذلك الأشياء والموجودات. الأشياء تختلف إذاً بنسب تركيبها من العناصر السابقة الذكر، وهي تبعاً لذلك متعددة، متكثرة، تبعاً لإمكانات تركيبها، وتمازجها بنسب مختلفة، وما إن تتركب العناصر مؤتلفة مشكلة مظاهر الوجود المختلفة حسب مبدأ الحب والجذب، والذي هو السبب غير المفارق للموجودات لتآلفها وتشكلها، وإن تخلله مبدأ آخر هو مبدأ (الكراهية) الذي يعمل على تفتيت الموجودات وتحللها، وتبعثرها، فيكون تبعاً لهذا المبدأ انحلال ظواهر الوجود، وتحللها، وتبعثرها، وما إن يتم له ذلك حتى يعمل مبدأ الحب على جمع

(1) فلاسفة يونانيون. د. جعفر آل ياسين. مكتبة الفكر الجامعي. منشورات عويدات - لبنان ص 83.

(2) مشكلات ما بعد الطبيعة. بول جانيه وكبرييل سياي. ترجمة يحيى هويدي. مكتبة الأنجلو المصرية 1961 ص 13

العناصر من جديد، وبنسب مختلفة، فتأتلف الموجودات، وتعود للظهور والتبلور وهكذا دواليك للأبد.

وكذلك النفوس والآلهة، فهي تتكون من العناصر الأربعة ذاتها، وإن كان لعنصري الهواء والنار الغلبة في بناء النفوس لأنها أخف العناصر وألطفها، كما أدخل في تركيبها أيضاً التراب.

والأجسام الحية أيضاً مؤلفة من العناصر الأربعة، والمحبة والكراهية. في المحبة تجتمع العناصر بمقادير معينة في الأحياء، فالحياة واحدة في الأحياء، وتختلف الحيوات بالكائنات المختلفة، باختلاف نسب العناصر في تركيبها، وباختلاف الحيوات تختلف المشاعر تبعاً لذلك، فالشعور لدى النبات غيره لدى الحيوان، حيث شعور الحيوان أقوى، وكذلك شعور الإنسان يختلف عن شعور الحيوان وهو أرفع وأفضل.

هذا بتلخيص هو رأي (إمباذقليس) بالنسبة للطبيعة والحياة بمختلف أنواعها.

بقي القول «إن مبدأي الحب والكراهية مبدآن غير مفارقين للطبيعة، وهما مبدآن طبيعيان من طبيعة مادية، وهكذا تكون نظرية الفيلسوف آلية ميكانيكية»[1].

على كل حال ورغم كل شيء لا تخلو النظرية من بعض المسائل الداعية للتساؤل، إذ كيف يتحول ما هو مادي (العناصر) إلى ما هو إلهي حي؟.

إذا لم تكن هذه العناصر التي يتحدث الفيلسوف عنها إلا عناصر مادية صرفة بالمعنى الذي نفهمه نحن المحدثين بما هو عنصر وما هو مادي، وإذا مزجنا هذه العناصر المادية أو أنواعاً منها بأي شكل كان، فهل يتولد لدينا الشعور والإحساس والحياة والروحي والإلهي؟! وكيف أمكن أن يخرج الفيلسوف من ذاته في هذا الوقت المبكر؟.

على كل حال يظهر أن الباحثين متفقون على تصنيف مذهبه ضمن المذهب المادي الميكانيكي الآلي، وإذا صح هذا التفسير، فإن الفيلسوف من ضمن الفلاسفة الذين تمكنوا من الخروج من ذواتهم ضمن نطاق تلك البيئة الفكرية والاجتماعية، والإطلال بتجرد قل أو كثر، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على ديناميكية العقل الإنساني، وتحرره من قيود الميثولوجيا، والمجتمع وتطوره.

(1) فلاسفة يونانيون. د. فتح الله خليف. طباعة مكتبة كريدية إخوان ـ لبنان. الجامعة العربية ص 12.

5- انكساغوراس 500-428 ق.م: لم يتبق من شذرات الفيلسوف سوى 22 شذرة حفظها (سمبيلقيوس). «أشاد فلسفته على صروح من المعرفة الحرة، تطهرت من آثار الروح التصوفية التي ظهرت بعض سماتها على أفكار الفلاسفة السابقين، فكان موقفه هذا تأكيداً لحاكم العقل، وسلطانه في استقصاء الحكمة ومفرداتها»[1].

لقد اتهم انكساغوراس بالقول: بأن الشمس حجر أحمر ساخن، وأن القمر أرض فيها جبال ووديان. كان ذلك في الوقت الذي ضعف فيه بريكليس حاكم أثينا القوي، إثر ذلك سجن انكساغوراس، وتم إخلاء سبيله، فعاد إلى إيونيا حيث أقام مدرسته.

يذهب أنكساغوراس إلى أن الأشياء مختلفة، ومتباينة في الحقيقة، فالموجودات متعددة، متكثرة كما تبدو لنا، وإن قسمت الأشياء، فمهما بلغت فإنها لا بد منتهية إلى أجزاء مجانسة للكل، فإن قسمنا قطعة لحم مثلاً إلى أجزاء صغيرة، فإن هذه الأجزاء ومهما استدقت فإنها مجانسة للكل، أي أن الجزء يحمل صفة الكل.

وإذا قمنا بتقسيم صخرة إلى أجزاء دقيقة جداً، فإن كل جزء من هذه الأجزاء هو صخرة صغيرة، وإذا قمنا بتقطيع قطعة من الحديد، ومهما فعلنا ذلك، فإن القطع الصغيرة هي عبارة عن حديد وهكذا دواليك. وبقدر تعدد الموجودات لدينا مواد أو عناصر، فالأشياء لا تتألف ولا تتكون من مادة واحدة كما ذهب البعض، ولا من أربعة عناصر فقط كما قال (إمباذوقليس).

وعلى ذلك فإن (إنكساغوراس) يفترض وجود أجزاء غاية في الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر منها هي قاع الموجودات. أشبه بالذرات يسميها الفيلسوف «البذور». وهذه البذور أزلية غير ممكنة القسمة، تحمل كيفياتها، لا متناهية في الصغر، غير مدركة في الحس ولكنها تتصور بالعقل.

كانت هذه البذور مختلطة ساكنة في البدء في المحيط الكوني، حتى كانت الحركة، وعلة حدوث الحركة هو العقل، لأنه لا يمكن للحركة أن تحدث اتفاقاً، فلا بد

(1)فلاسفة يونانيون د. جعفر آل ياسين. مرجع سابق ص 108.

لها من موجد وهو العقل ألطف الطبائع، وأصفاها، مفارق لطبائع الأشياء جميعاً. موجد الحركة والنظام بالأشياء، يدرك التغير، عليم بكل شيء، قدير على كل شيء، متحرك بذاته، أصل النظام في كل شيء وأصل الحركة، والحركة هي التي جعلت كل شيء في مكانه، الخفيف في السطح، والثقيل في الأدنى والقاع. (وبذلك يعتبر «انكساغوراس» أول فيلسوف يعتبر العقل علة الحركة والنظام والتغير)[1].

من تأمل هذه الأفكار نلحظ أن أنكساغوراس قد اقترب من تأليه العقل، لاعتباره العقل ذا باع طويل في تحريك الأشياء، وانتظامها، ومعرفة كل شيء، والقدرة على كل شيء، ولكنه لم يذكر أن العقل قد أوجد (البذور) ففعل العقل لاحق لوجود البذور الأولى، فهو كالبنّاء الذي يبني الوجود، وهنا نقع على لمسات ميثيولوجية، بالإضافة لمعتقدات مادية متبرئة من كل أثر للروح أو النفس أو العقل.

ننتقل الآن إلى المدرسة الذرية، ويمثلها أربعة حكماء على مدى أربعة قرون هم: لوقيبوس، ديمقريطس، أبيقور، ولوكريتس الشاعر الروماني. لن نفصل في الحديث عن كل منهما، لأن الأصل في فكرهم واحد، ويستندون إلى فرضيات واحدة، والاختلافات فيما بينهم،، إنما كانت بالفروع وليست بالأصول، فهم يقفون موقفاً وسطاً بين الكثرة والوحدة، ويحافظون على الثبات في قلب التغير، ويؤمنون بحفظ المادة وعدم فنائها، وأن لا شيء يأتي من لا شيء، وبالتالي فالكون أزلي، والزمان لا نهائي.

أساس الكون ولبنته الأساسية هي الذرات المادية، وهي غير قابلة للانقسام، صلبة، متماثلة ومتجانسة المحتوى، وعددها لا نهائي، وإن ذهب البعض إلى أن عددها نهائي مثل (أبيقور)، والتجدد بالكون لا نهائي، والذرات متحركة على الدوام، وحركتها نابعة من ذاتها، وبفضل هذه الحركة يتم تمازج الذرات في تجمعات هي الظواهر المادية المختلفة، والتي اتخذت أشكالها المختلفة نتيجة ما يداخلها من أعداد هذه الذرات وأشكالها. إن الذرات مختلفة، فمنها المتشابه، ومنها المختلف بالشكل والحجم، والثقل، وإن اختلفوا على مسألة الثقل، فمنهم من يجعل الذرات لها وزن وثقل، ومنهم من يعارض ذلك، كما أكدوا وجود الخلاء، الذي لولاه لما كانت الحركة

(1)تاريخ الفلسفة القديمة. د. فتح الله خليف. مرجع سابق ص 14. 1966- 1967.

ممكنة، وبالتالي لما كان هناك مركبات كونية هي الأشياء، إلا أن هذا الخلاء الأصيل بالوجود مثله كمثل الامتلاء سواء بسواء لا يتخلل محتويات الذرات، ولكنه خارج عنها تتحرك به، وتأتلف، وتتصادم، وتتعارض، وتتركب مكونة كثرة الموجود. بالإضافة لكل ذلك، فالنفس أيضاً تتركب من ذرات، ولكن ذرات النفس مختلفة عن ذرات الأشياء الأخرى بكونها ألطف الذرات، دائرية، خفيفة، وكذلك النبات يتألف من ذرات، والشيء نفسه بالنسبة للحيوان، فإن قلت الذرات في مركب النفس مال الإنسان للنعاس، وإن فقدت الذرات بكمية كبيرة في الإنسان كان الموت. والذرات مجردة من الكيفيات ليست حارة ولا هي باردة... إلخ، تتمايز فيما بينها بثلاث صفات كلها لازمة عن الامتداد وهي: الشكل - المقدار - الوضع، وكل اختلاف بين الأجسام راجع إلى اختلاف الذرات شكلاً أو ترتيباً، وتصنيفاً أو عدداً. فمن حيث الشكل لا تكاد ذرة تشبه أخرى، إذ بينها الأملس، والخشن، المستدير، المنحني، المحدب، كما تختلف هذه باختلاف الذرات، ثم يكون الاختلاف بين الموجودات باختلاف الذرات ترتيباً وتصنيفاً فيما بينها، الترتيب مثل: AN,NA والوضع مثل = و H والشكل مثل N. Z...[1].

من هذا التلخيص الشديد لأفكار التيار الذري، الذي وصفه (اللورد رسل): بأنه كان الأشد قرباً إلى الواقع بين كل الأفكار الطبيعية أو الفلسفية في العصر اليوناني. وقد يتساءل المرء كيف حدث ذلك في هذا الوقت المبكر؟!. ومن المؤكد أن ذلك لم يكن ممكناً لو لم تنحل الميثولوجيا السابقة، أو على الأقل لم يفتر زخمها إلى درجة كبيرة، وترافق ذلك مع حرية في النظر مدهشة، وإن تعرض البعض للمضايقات، والاضطهاد، بل وإلى ما هو أكثر من ذلك، فإنه يعود إلى أسباب أخرى سياسية وغيرها، وحقيقة الأمر لم يكن نتيجة غيرة على معتقدات السلف كما حدث لـ(انكساغوراس)، وفيما بعد لدى سقراط مثلاً.

إذاً التفسير المادي الميكانيكي هو سمة الفلسفة الذرية، متبرئة من كل ما هو لاهوتي متعالٍ. وهكذا نجد أن الفلسفة انحنت هنا انحناءً مادياً، بعدما كانت مختلطة

---

(1)(ديمقريطس فيلسوف الذرة وأثره في الفكر الفلسفي حتى عصورنا الحديثة) د. علي عبد المعطي محمد. د. محمد عبودي إبراهيم عن الهيئة العامة للتأليف والنشر بالإسكندرية ص 416.

إلى هذه الدرجة أو تلك بالميثيولوجيا أو السحر. ويبدو أن واقع الفكر، بالإضافة لتطوره الجدلي، يمتزج بما هو روحي ولاهوتي من جهة، وبما هو مادي ميكانيكي، بعيد عن الصفات الإنسانية من جهة أخرى، والأمر كذلك لأن المعضلة هي أساساً معضلة الفكر والوجود، دون أن نقول الوعي واللاوعي، أو الروح والمادة، لأننا وبمجرد علمنا ويقيننا أننا أمام ثنائية متباعدة بهذا الشكل، نكون قد قطعنا شوطاً كبيراً في معرفة أنفسنا والكون، ونكون قد أجبنا عن أسئلة مهمة مثل: هل نحن مختلفون بعقلنا عن العالم، وهل يخلو الوجود من أي وعي، ومن أثر ما لعقل أو لروح؟ وإذا كان ذلك كذلك، فمن أين تحدرت الموجودات الحية بهذا الزخم، وهذه القوة، وكيف أمكن للاحياة أن تنتج الحياة، وكيف اشتق عقلنا ووعينا من المادة الصماء - إن صح هذا التعبير - لأن العلوم الحديثة لم تفصل هذه المسألة؟ لنأخذ مثلاً على ذلك من علم الفيزياء:

يقول الأستاذ (محمد وائل شريف الأتاسي): «إذاً لقد عادت للزمن قدسيته. إذ أليس الزمن هو اللامتوقع والمحتمل. وبذلك ابتعدت صورة الزمان الهندسي التي نادى بها أينشتين. ولكن لا! فقد تعاونت نتائج نظرية أينشتين ونتائج بلانك على ما بينهما من خلاف فيخلق تركيب توصل إليه ديراك، وأبرزت أن هذا التنوع الهائل الذي تحدثنا عنه في مطلع مقالتنا، لم يأت من جماد، بل من أن هذه البنية التحتية الموارة بالنشاط والتفاعلات، ولربما كان يجب أن يتوقع الإنسان منذ البدء، أن هذا التنوع ما كان له أن يوجد لولا هذه البنية التحتية الغنية، فنحن هنا أمام كثرة ناتجة من وحدة، أو وحدة تكون كثرة. فالعالم كما تبين أخيراً، بدأ كله فوتونات، ثم تحولت هذه الفوتونات إلى هذا الغنى الذي تحدثنا عنه. حتى لكأن العالم إحدى مطرزات الفن الإسلامي. على أن الحديث عن كل ذلك بدقة، وبتفصيل، لا يكون إلا عن طريق الرموز، وهذه الرموز تصور واقعاً كامناً في ما وراء الحس. حتى لكأن الفيزياء قد تحولت تلقائياً إلى ما وراء الفيزياء. بل لقد انتقل الفيزيائيون اليوم فعلاً إلى أحاديث من هذا النوع (الذي لم يعد حكراً على الفلاسفة). بل لربما تخلى عنه هؤلاء طوعاً للفيزيائيين. فبعض هؤلاء يمكن تسميتهم ميتافيزيائيين ولا عجب في ذلك، ألم يتحدث الفيزيائيون اليوم عن (طاو الفيزياء) (فريتجوف كوبرا) وعن (عقل الإله) (بول ديفز) وعن البحث عن (نظرية الشعور) (روجر بنروز)... وكان شرود نجر نفسه قد أدرك

ذلك، فوضع أكثر أعماله شيوعاً وانتشاراً، وهو كتاب صغير ألفه في دبلن عام 1944، ويحمل عنوان (ما الحياة؟). فقد حاول فيه أن يبين: هل بإمكان القفزات الكمومية أن تفسر ظواهر بيولوجية كالوراثة مثلاً... فهل ندهش، بعد هذا إذا قيل لنا يوماً ما إنهم اكتشفوا شيئاً يمكن أن يفضي إلى سر الحياة؟»[1].

ومن كتاب (أبناء الزمان) لمؤلفه (ريمي ليتسييه):

«إن العلم يبيح لنا من الآن فصاعداً، أن نعتقد أن الصيرورة التي نكابد سلطانها علينا، المتزايدة، من الذرة إلى النجم، من الجزي الابتدائي إلى الموجود الحي، تكون، إذا صح القول، نسخ الواقعي في ذاته. إن الزمان ليس وحسب ديكوراً للحياة، جملة إحداثيات أو قائد أوركسترا: فبعمق أكبر يعمل. إنه روح (نفس) المادة بالذات. إنه ليس، والحالة هذه فكرة وحسب، ولا مثالاً من المثل، وليس بشكل أكثر نتاج سيرورات ذهنية لأدمغتنا، ولا شيئاً، وجوده، إذا صح القول، ربما سوف يكون منفصلاً عن الجوهر»[2].

أما إذا تركنا معطيات العلوم الأشد علمية، ونقصد الفيزياء مثلاً، على اعتبار أن هذه العلوم ما زالت في طور عدم النضوج الكافي في هذه المسائل، وأن الزمن كفيل بتوضيح الصورة أكثر فأكثر، وحتى يمكن القول إن العلم قد وضعنا في غرفة مضيئة تماماً وقال قائل سلفاً: إن الأمر واضح ولا حاجة لبرهان في أن العقل والعالم على طرفي نقيض. فإن مثل هذا القول المتسرع من شأنه أن يحدث انقلاباً كبيراً في معتقداتنا، ويطرد الكثير منها، وسيترتب على ذلك نتائج لا يستهان بها على كافة المستويات العقائدية والإيمانية والنفسية - إن أخذ به - ليس أقلها شعور الإنسان بوحدانيته في هذا الكون، وانفصاله وغربته. وكم من مشاعر الحزن والاكتئاب سيعاني، إن لم يكن على مستوى الشعور وبشكل صريح، فعلى الأقل في عقله الباطن ولا شعوره ولا وعيه؟!.

وحتى وإن أمكن لبعض الناس فقط الإيمان بذلك، وهو موقف غير علمي، لأنه أساساً موقف يقفز فوق العلم في حالته الراهنة، ولأنه كذلك، ولأن مرجعية العلم لا تقر

(1)مجلة المعرفة السورية. العدد 432 أيلول 1999. إصدار وزارة الثقافة ص 26- 27.

(2)أبناء الزمان. د. ريمي ليتسييه. ترجمة الأستاذ محمد حسن إبراهيم. إصدار وزارة الثقافة ص 273 في ج.ع س

بذلك كما لا ترفضه، نرى أنفسنا، وقد بقينا في الدوامة ذاتها، ولن يمنع ذلك آخرين من الذهاب مذهباً مخالفاً مدعين أن جوهر الوجود وعي، وإرادة، وعقل. والحال هنا كالحال هناك، إذ ما البوصلة المؤكدة لنا ذلك؟!. ويبقى الرأي منقسماً بين مادة وروح، وبين وعي ولا وعي، أو يتخذ له موقفاً وسطاً بين هذا وذاك. إن الفلسفة اليونانية حتى في وضعها المبكر هذا تترجم حال الوعي تجاه الوجود حتى الوقت الحاضر على الأقل، مع اختلاف بالطبع، لأن النتائج التي تمخضت عن العلم، سواء من حيث النظر ومن حيث التطبيق قد جعلت المشكلة تنتقل من نطاق المجهول الواسع الطيف، إلى مجهول ضيق الطيف، إلا أن المشكلة لم تحسم بعد، وما زال بإمكان الإنسان أن يتفلسف إذا عنينا بالتفلسف هنا اختلاف وجهات النظر. الوضع المعرفي الآن يمكن مقارنته نسبياً بما كان لدى عصور مبكرة من تاريخه، وإن كان المجال (المجهول) آنذاك يسمح بازدياد كبير في حرية النظر. ومجال تفكير العقل نظراً لوضع العلم آنذاك (حيث لم يكن ثمة علم بعد) من جهة، ولاتساع نطاق المجهول من جهة أخرى. لا شك بأن المجهول تقلص كثيراً مقارنة بما كان لدى تلك العصور، سواء لدى اليونان أم غيرهم، ولكنه لم يختف، والأرجح أن المجهول سيبقى دوماً هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التقدم المطرد الحاصل بالعلم قد قلل من حرية النظر، أو على الأقل قد جعل القول وحتى يكون ممكناً ومقبولاً أن يمر بعنق الزجاجة. وبمعنى آخر عليه أن يأخذ بالمعطيات العلمية المتحصلة إن آمنا بأن العلم لديه الأجوبة الشافية، ولا شك أن لديه الكثير من الأجوبة الشافية والصحيحة، ولا أدل على ذلك من تطبيقاته الناجحة، ولكن من يدري أنه لن تكون للمعرفة العلمية حدود، وأنها تجيب عن كل شيء؟! أو بمعنى آخر هل ستستنفذ المعرفة العلمية الوجود؟ وهل كل حقائق الوجود هي من ذات صفات وجوهر المعرفة العلمية؟[1].

ترى هنا أننا ما زلنا في الدوامة، وأننا ما زلنا لا ندري كل شيء، ولأنه يوجد مجهول، ولا توجد إجابات، فسنبقى نتفلسف، وسيكون حالنا كحال الفكر دائماً، وإذا اعتبرنا كما اعتبر (اللورد رسل): أن الفكر الذري كان الأصدق، فإن الإنسان

---

(1) حدود العلم ج سوليفان. الدار العلمية ببيروت 1972، ويقول الكاتب « من الواضح أن حقيقة كون العلم مقصوراً على معرفة البنى، هي حقيقة ذات أهمية إنسانية عظيمة، لأنها تعني أن مشكلة طبيعة الحقيقة لم يبت فيها بعد »، ص 39. وأيضاً « إن للعالم جوانب أخرى غير الجوانب الرياضية»، ص 41.

لا يعلم ذلك، وإلا لماذا وجدت فلسفات أخرى؟ لماذا لم يأخذ الناس بأفكار الذريين، ووقفوا عندها، وثم طوروها على اعتبار أنها الألصق بالواقع؟.

لم يكن يدري كل الفلاسفة، وكل الناس أنهم أمام حلول صحيحة وصادقة، لأنه لم تكن لتوجد المرجعية المقنعة للالتجاء والاستناد إليها في قياس أفكارهم كما نفعل نحن اليوم حيال العلم، هذا إذا كان العلم مقنعاً لكل الناس، ولن يكون كذلك إلا في إجابته على الأسئلة التي تخطر على بال البشر. والعلم بوضعه الراهن ممثلاً بالفيزياء كما رأينا يحيط بموضوعاته كثير من المجهول. يقول (اللورد رسل) في (حكمة الغرب): «إن جميع ميادين المعرفة تحف بها منطقة محيطة من المجهول»[1].

ثم يقول: «ثمة أسئلة عديدة يتساءل عنها الناس الذين يفكرون في وقت أو آخر، ولا يستطيع العلم أن يقدم إجابة عنها مثل: ما معنى الحياة، إن كان لها معنى على الإطلاق؟ هل للعالم غاية؟ وهل يؤدي مسار التاريخ إلى نتيجة؟ أم أن هذه الأسئلة لا معنى لها؟ هل العالم منقسم إلى جزئين منفصلين، عقل ومادة، وإن كان الجواب بالإيجاب، فكيف يرتبطان؟»[2].

على كل حال ليست مثل هذه النماذج من الأسئلة هي ما يدخل في نطاق الفلسفة فقط، بل إن الأسئلة الفلسفية كانت تنصب على كل شيء في الوجود، ولا شيء خارج نطاق التساؤل الفلسفي، إلا أن العلوم المختلفة أخذت تجيب عنها تباعاً، وأخذ يضيق نطاق الأسئلة الفلسفية على أهميتها، لكن جانباً منها أخذت الإجابة عنه بالعلوم المختلفة التي اشتقت من الفلسفة أصلاً جعلت الإجابة من مسؤولياتها، وقد أجابت على قسم لا بأس به منها.

نريد من هذا القول: إن موضوع الفلسفة هو الوجود كله، من أصغر جزء منه إلى أكبر ظاهرة فيه بجزئياته وكليته، بالإضافة لذلك نضيف بأن موضوعات الفلسفة لا تكتفي بأن تكون الكون بجزئياته وكليته، ولكنها يمكن أن تضيف أبعاداً جديدة نتيجة ناجمة عن كون الفلسفة فكراً مبدعاً أيضاً يؤلف تأليفات جديدة قد تكون نافعة

(1)حكمة الغرب. برتراند رسل الجزء الأول. سلسلة عالم المعرفة 1983 ص 18 عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت.

(2)حكمة الغرب. برتراند رسل الجزء الأول. سلسلة عالم المعرفة 1983 ص 18 عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت.

في حياة المجتمعات، كتصور مجتمعات جديدة يمكن عند تطبيقها أن تكون خلاقة، وإضافة مبتكرة، وتركيبات تصنع الجديد والمتطور حتى على صعيد الظواهر الطبيعية، ومناهج البحث وغيرها. إن نظرنا من هذه الزاوية تكون الفيزياء فلسفة، والرياضيات فلسفة، وكذلك الكيمياء والطب... الخ لأنها أذرع للفلسفة عندما تشعبت هذه الفلسفة، وأرادت أن تكون أكثر دنواً من موضوعاتها على أرض الواقع وبيدها سلاح جديد. فالفلسفة إذاً استكشاف وإبداع، والعلم هو الكلام الأكثر ضبطاً.

ربما أدرك من يتسمون بـ(السفسطائيين) مسار الفكر هذا أمام هذا الحشد من النظريات التي خلفها ما سبقهم، وعاصرهم من الفلاسفة، لذلك فالإنسان بما يملكه من قدرات عقلية غير قادر على معرفة حقيقة الوجود، وإن هذه الحقيقة عصية على المعرفة « كانوا ينتقدون الميثولوجيا، ولكنهم، في الوقت نفسه، يرمون، عرض الحائط، بكل ما هو تأمل خالص بلا موضوع. وحتى إذا وجد جواب عن المسائل الفلسفية، فإن الإنسان لا يستطيع أن يجد قناعات مؤكدة حول ألغاز الطبيعة والعالم. ولهذه الوجهة من النظر اسم في الفلسفة، هي الريبية Scepticisme[1]».

ورغم أن هذه التسمية ارتبطت في أذهان الناس بما هو شائن، وغير أخلاقي لأن التفكير السفسطائي في جزء منه قد اتجه اتجاهاً عملياً، بمعنى أنهم أولوا اهتمامهم للإنسان وحياته فقط نابذين التفكير بما هو خارجي، وبموضوعات الطبيعة، وأصل الكون وما إلى ذلك، ومن هنا سخروا معرفتهم للكسب بتعليم الصبية فن الخطابة والجدل، والبلاغة، وقد اتهموا بالتكسب من العلم، وكان ذلك محتقراً في اليونان تلك الفترة، كما اتهموا بالإلحاد، وبتعليم الفتيان فن الجدل لغرض الانتصار على الخصوم بالمحاكم، وكان تلامذتهم من أبناء الذوات. ورغم أن أفلاطون نقدهم واستقبحهم، وكذلك فعل أرسطو وسقراط، إلا أنهم كانوا فلاسفة إنسانيين بمعنى أنهم جعلوا محور اهتمامهم الإنسان وشؤونه الاجتماعية، فالإنسان الفرد مقياس الحق، والخطأ والصواب، مقياس الفضيلة والرذيلة، الصدق والكذب.

يقول الدكتور (جعفر آل ياسين) في (فلاسفة يونانيون): «لقد تنكر هؤلاء للمذاهب الفلسفية جميعها، ولم يحاولوا قط أن يجعلوا من تنكرهم أو شكهم مذهباً

(1)عالم صوفي. د. جوستان غاردير. ترجمة د. حافظ الجمالي. دار طلاس ص 74.

من الناس، لأنها معرفة نسبية، وأيضاً لأن اللغة التي ننقل بها أفكارنا مضللة، فضلاً عن أن الكلمات رموز وليس بينها وبين الأشياء أي صلة، ونحن ننقل للناس ألفاظاً ولا ننقل لهم أشياء.

رغم تجاهل ومهاجمة المفكرين اليونانيين الكبار للسفسطائية (سقراط، أفلاطون، أرسطو)، فهناك من يقول: «وأما سبب تعرضهم للكراهية من قبل أفلاطون وغيره من الفلاسفة كانت ترجع إلى تفوقهم العقلي»[1]. لكن الهجوم على السفسطائيين لم يكن من قبل المفكرين فقط، فقد كرههم عامة الشعب، وحدثت اعتراضات شعبية ضدهم خلال فترات متقطعة، لما يقومون به عملاً وقولاً، فأدينوا بسبب تعرضهم للمعتقدات الدينية كما فعل (بروديكوس Prodicos)، مدعياً: أن الأساطير الإلهية لا تعدو أن تكون مورداً للقصص الجميلة والصور الصالحة لتنميق الكلام.

كما لم تسلم الأخلاق والسياسة من نقدهم فـ (العدالة، التقوى، والفضيلة) ما هي إلا كلمات جميلة وضعت لتخدر الإنسان العادي ابن الشعب، فلا يرى ما يفعله المتنفذون الأقوياء من أعمال تترجم مطامعهم وأنانيتهم، وكلمة عادل تدل عندهم على ما يمكن أن يفيد الأقوى. والفضيلة هي المقدرة والموهبة، وقوة الجسم والعقل. القانون من عمل الضعفاء، وهم الأعداء لكل تفوق... الخ.

الحاذق والذكي عندهم من ينتهز الفرص ويفيد منها، لأن لا خير ولا حق ولا عدل بالمطلق. كانت مهنتهم فن اللغة والمحاماة، يقتنصون القضايا وخاصة الضعيفة، والتي لا تملك سنداً من الحق، يدافعون عنها، قالبين الحقائق، متلاعبين بالألفاظ للفوز. وهكذا تبنى أبطالهم (بروتو غوراس - وجوجياس) كل منهم قضية وكتب عنها، فبروتو غوراس تبنى وجهة نظر هيرقليطس في التغير وخلص منها إلى أن لا حقيقة. بينما تبنى جورجياس وجهة نظر انباذوقليس واصلاً إلى نفس النتيجة[2].

المهم أن رد فعل الشعب الغاضب انصب بنهاية المطاف للأسف لا على من يستحقون غضب الشعب، ولكن على «انكساغوراس، وسقراط».

(1) فلاسفة يونانيون. جعفر آل ياسين ص 148.

(2) الفلسفة اليونانية. أصولها. البير ريفو. مكتبة دار العروبة. مطبعة المعرفة ص 98.

ثابتاً يعترفون بصحة نتائجه. ومن هنا فقدوا عنصراً مهماً من عناصر البناء الفلسفي الذي نقصد»[1]. ومن أبرز مفكريهم «بروتو غوراس» و«جورجياس». من أبرز أقوال بروتو غراس: «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، وهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد». يذهب بعض الباحثين في تفسير هذه العبارة إلى أن الحقيقة هي كذلك بالنسبة لكل فرد منا، وكذلك الخير والشر، فالخير خير لكل فرد، فخيرك غير خيري، وشرك غير شري... وعليه فمعايير الخير والشر، والظلم والعدل ستصبح معايير شخصية حسب هوى كل شخص، والنتيجة هي انعدام العلم وانعدام الأخلاق. وإن كان آخرون يفسرون هذا القول بشكل آخر، ذاهبين إلى أن بروتو غوراس يقصد بهذه العبارة أن الاختلاف بالمقياس لدى الأفراد يختلف من حيث الدرجة والحدة، وذلك بأن تملك درجة من الإحساس قد أملك أقوى منها، أو أدنى، فالاختلاف بالمقياس لا يعني الاختلاف الكلي بالحكم كما يقول الدكتور جعفر آل ياسين مثلاً.

يترتب على موقف بروتو غوراس السابق ذكره إنْ أخذنا بالتفسير الأول من عدم وجود قاعدة من الحق مشتركة لدى كل الناس لا من ناحية الحقيقة ولا من الناحية الخلقية والجمالية نتائج خطيرة. أما إذا اتخذنا وجهة النظر الأخرى، فالاختلاف في الحكم على الأشياء والأحداث هو اختلاف نسبي مع قاعدة ما مشتركة يقرها المجتمع. ونسب للفيلسوف قوله: «لا أستطيع أن أعلم إذا كانت الآلهة موجودة أو غير موجودة، فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم أخصها غموض المسألة وقصر الحياة».

المفكر الآخر المهم في هذا الاتجاه هو (جورجياس). يقول عن نفسه: «إن مهنتي هي تعليم الفصاحة بحيث أجعل ممن أعلم رجالاً فصحاء بلغاء، يفهمون ما يدور حولهم من نقاش وجدل، ينتقدون أوضاعهم سواء في المحاكم أم في المحافل السياسية، ويستطيعون إقناع الآخرين». وضع كتاباً في اللاوجود تتلخص قضاياه في الآتي: لا يوجد شيء. إذا وجد شيء فالإنسان قاصر عن إدراكه. لأن الفكر ليس مطابقاً للوجود، وكيف يدرك الكرسي وهو شيء مستقل عنه، الكرسي في ذهننا تصور، وفي الخارج حقيقة وشيء مختلف، إذا فرضنا أن إنساناً أدركه، فلن يستطيع أن يبلغه لغيره

(1) فلاسفة يونانيون. د. جعفر آل ياسين ص 148.

الطبيعة إذاً بنظر السفسطائيين مخادعة، وإن كان هناك حقائق فلا يمكن إدراكها، لذلك وجب الاهتمام بأن يتدبر كل إنسان شأنه بالتلاؤم معها وشق طريقه.

وإذا أخذنا بالتسلسل التاريخي تبرز هنا شخصية قوية أذهلها ما يحدث من فوضى، وقلق في الحياة الاجتماعية وهي شخصية (سقراط) الإنسان. وبطبيعة الحال لم تقتصر الشكوى على سقراط، بل عامة الشعب الأثيني ثار وغضب على ما انحدرت إليه الحياة العامة من ابتذال وانحطاط في كل شيء، وبرز من عامة الشعب بالإضافة لسقراط شخصية أدبية هالها ما يحدث من ابتعاد على ما تعارفت عليه الأجيال من عرف وعادات، وقيم أصيلة كانت نتائجها أثينا العظيمة في عهد «بركليس» وما قبل، وهي شخصية (أرسطوفان) الذي هاجم البدع الجديدة. والسياسيين الجدد، والسفسطائيين الذين عاثوا في الأرض فساداً على مستوى الأخلاق العامة، والقانون العام، وعلى مستوى السياسة ما رأينا جانباً منه مما أوردناه تواً، إلا أن أرسطوفان هذا كان قد فقد التمييز بين سقراط والسفسطائيين الآخرين، فوقع هجومه بالإضافة إليهم على سقراط، علماً بأن سقراط كان يهدف إلى ما يهدف إليه أرسطوفانيس، فالغيرة على الوطن، والألم لما آلت إليه الأحوال، ولما انحدرت إليه القيم، هي التي كانت بالنسبة إليه الصوت الصارخ في ضميره، والذي قاد توجهاته، وممارساته التي انصبت أساساً على إعادة الحق والعدل، والقيم إلى نصابها، بعد أن انحدرت أيما انحدار «كان ضمير الأثينيِّيْن حينئذ يستيقظ في نفوس الصالحين ومنهم سقراط بزجر كالذي يقوله (يوريبيد): «إنه من العار أن نسكت وندع الكلام للبربار»، وكانت هذه الدعوى للخير والجمال قد أخذت على نفس سقراط كل سبيل، فلم يستطع أن يدعها ويتبع سبيل من خلا من العلماء، الذين قضوا أعمارهم في كشف أسرار الطبيعة والأفلاك. وذهب تلميذه (أكزينفون)» إلى أن سقراط لم يقنع بأن ينصرف عن العلوم الطبيعية، ولكنه رمى علماءها بالخبال... كذلك يفعل الذين ينصرفون إلى دراسة العلوم الطبيعية، فمنهم فئة ترى أن الكون واحدٌ، وفئة تراه أكواناً، وفئة ترى الأشياء جامدة ساكنة، وأخرى تجدها في حركة دائمة، وفريق يذهب إلى أن الأشياء تولد وتفنى، وفريق يرى أنها لا تولد ولا تفنى»[1].

(1) الفلسفة اليونانية. ترجمة د. عبد الحليم محمود، والأستاذ أبو بكر ذكرى. دار العروبة القاهرة ص 109.

هكـذا ذهـب فريـق مـن البـاحثين إلى أن سـقراط لم يهـتم بـالعلوم الطبيعيـة، مستندين في ذلك على أقوال بعض معاصريه، ومن هؤلاء البـاحثين الدكتور (علي حافظ بهنسي) قائلاً: «ولكن حياة المدينة وسلامة المدينة صرفتا جهود سقراط إلى البحث عن فضيلة الإنسان، وغاية هذا البحث هي سعادة الفرد وسعادة المدينة»[1]. بينما يذهب آخرون إلى أن سقراط والسفسطائيين معاً لم يكونوا يؤمنون أن باستطاعة الإنسان الوصول إلى الحقائق إن كانت توجد هناك حقائق ثابتة، لذلك ولى سقراط وجهه نحو الإنسان، ونحو السياسة، والحياة الاجتماعية، وإن صدق القول، فإن الظاهرة نفسها ستبرز فيما بعد مع مفكر آخر كان يرى أن تفكير الإنسان الواقعي، والتفكير في الحالة العادية، إنما يشغل الإنسان بمشاكله ومشاكل مجتمعه، وكل تفكير ينحو نحواً آخر إنما هو تفكير مفتعل، والمفكر المقصود هنا هو (سورين كير كيغارد): «فالوصف العام للطبيعة العميقة (لوجود) الإنسان، لا يشد أي اهتمام من قبل كيير كيجارد فعنده أن الوجود الفردي هو الشيء الهام»[2] و«أن الحقائق الهامة هي حقائق شخصية».

ولكن القول إن سقراط إنما توجه توجيهاً يشبه هذا، لا يتفق عليه كافة الباحثين، ومنهم من عاصر سقراط، فيصوره أرسطوفانيس السابق الذكر، وكاتب مسرحية (السحب)، وكذلك قطع كثيرة من المحاورات الأفلاطونية تعارض شهادتي (اكزنوفون، وأرسطو)، اللذين قالا أيضاً: إنه لم يهتم بعلم الطبيعة، فأرسطوفان يمثله لنا في سنة 423 ق.م وهو يبحث في الظواهر الجوية، ويجادل في الأشياء الإلهية، والأشياء الخاصة بالعالم السفلي، ويمثله يقيس في عناية مضحكة قفزات البراغيث، أما أفلاطون فيجعله يشارك في مناقشات علمية ومنطقية دقيقة، تتناول الفلك أو الموسيقى أو علم (أصل الكلمات ETYMOLOGIE) ويبدو في بعض المحاورات (مينيون) و(فيدون) ملماً كل الإلمام بالهندسة ويبدو أن سقراط عاش في وسط يعلم فيه مذهباً خاصاً (بالمهايا) أو المثل).

ويذهب (البير ريفو): إن سقراط كان على وعي بالنتائج المنطقية لمناهجه... ويظهر ذلك: «إذا طالعنا محاورات أفلاطون» ففيها يظهر سقراط على شعور تام بمدى

---

(1)سقراط. د. حافظ بهنسي. سلسلة اقرأ. دار المعارف للطباعة والنشر بمصر 1949 ص 37- 38.

(2)علم صوفي. د. جودستان غاردير. مرجع سابق ص 380- 381.

التجديدات الجزئية التي يقود إليها أتباعه، وهي وجود حقيقة ثابتة وبالتالي وجود مبادئ مستقلة عن الأشياء المحسوسة، ثم وجود نظام للخير أو الآداب الصالحة يربط هذه المبادئ بعضها ببعض، ويجعل منها نظاماً متماسكاً وتبعاً لذلك وجود حقيقي واقعي لتدبير إلهي للأشياء في ظل قانون العناية الإلهية والخير. وفي نفس الحين، إذا كانت التجربة عاجزة عن الدخول بنا إلى هذا العالم الذي يتجاوز الحواس، فمن الضروري الإيمان بقوة للمعرفة مستقلة عن الحواس، وأسمى من الزمن الذي يمر، وبحياة سبقت الحياة الدنيوية، حصلت فيها النفس على الحقائق الإلهية»[1].

وبطبيعة الحال هذا هو ما أتت به الأفلاطونية، وعليه يرد (ريفو) تعاليم أفلاطون إلى وحي سقراط.

ما نريده من هذا هو تبيان أن صورة سقراط الثانية تؤدي إلى الأولى، فإن كانت هناك حقيقة فالإنسان بوضعه الراهن عاجز عن الولوج إليها، وبالتالي فالعناية بشؤونه، وشؤون مجتمعه ومدينته ربما تكون أولى في زمن كزمن سقراط حيث لم يكن للتجربة من وجود بالمعنى المعروف في الوقت الحاضر، وربما توصل سقراط إلى ذلك مما علمه من التراث، ومما خبره بنفسه. ونحن نميل للقول بأن سقراط في كبره كان سياسياً ومصلحاً وأخلاقياً مجادلاً، ولكنه في الصغر كان أفلاطونياً صوفياً، ولا غرابة أن يكون عقل كبير كعقل سقراط هذا شأنه من ميل لشؤون المجتمع وشؤون السياسة.

وكما قلنا فقد جاء فلاسفة قبل سقراط، ولكنهم كانوا في الدرجة الأولى فلاسفة طبيعيين، بحثوا عن طبيعة الأشياء الخارجية، عن قوانين وأصول العالم المادي «لقد قال سقراط عن هذه الفلسفة الطبيعية، إنها فلسفة حسنة، ولكن هناك فلسفة أجدر بالفلاسفة أن يدرسوها أكثر من جميع هذه الأشجار والحجارة التي تملأ الطبيعة، وحتى أهم من جميع هذه النجوم والكواكب هي عقل الإنسان. وما هو الإنسان وإلى أي شيء سيتحول في المستقبل؟»[2].

إذاً اتجه سقراط إلى سبر غور الروح الإنسانية، ومع أن محاوراته كانت غالباً تصل إلى لا نتيجة، إلا أن سقراط قدم جوابين ثابتين لسؤالين تناولا مشكلتين من أكثر

(1)الفلسفة اليونانية. البير ريفو. مرجع سابق 109.

(2)قصة الفلسفة. ول ديورانت. ترجمة: د. فتح الله المشعشع. منشورات مكتبة المعارف ـ بيروت 1975 ص12

مشاكلنا تعقيداً وهما ما معنى الفضيلة، وما أفضل دولة؟ ليس من المستغرب اتخاذ سقراط هذا النهج في التفكير وحتى في تلك الفترة المبكرة من حياة التفكير الفلسفي في بلاد اليونان، على الرغم من المستوى الرفيع للتفكير النظري، إلا أن المستوى العلمي كان شبه غائب، فأمام اتساع العالم، وقصور الأدوات، وعدم وجود التفرعات العلمية المعروفة لنا الآن منفصلاً كل منهما عن الآخر، ومتخصصاً في البحث في جهة واحدة من هذا الوجود المتعدد الموجودات جداً، فالشيء الطبيعي ألا يتمكن أي فرد بمفرده من الإلمام بها جميعاً، فسعة الفكر تتبدد أمام سعة الوجود بتفصيلاته ولا نهائيته، فمهما حاول الإنسان بالتحليل أن يمسك بقضية ويتابعها لنهايتها، فإن هذه القضية ستتشعب، عندها لا بد من أن يولد العقل عقولاً أخرى مع كل تشعب، يتابع بمفرده مسألة من المسائل التي يبدو أنها تتولد من المسألة الأم، وكان لا بد من الانتظار طويلاً حتى تولد العلوم، وهي العقول المفردة التي سيجري كل منها بدرب مستقل متخصص. إذاً فمحصلة تجربة سقراط الفكرية هي النتيجة الطبيعية لما نملكه من عقل محدود، ومن كون متسع ومتشعب تشعباً كبيراً. قال سقراط: « فكل ما أعرفه أني لا أعرف شيئاً» وما أصدق هذا القول، وما أعظم واقعيته، لذلك اعتبر أحكم الرجال طراً في بلاد الإغريق.

صحيح أن فلاسفة الذرة قد اهتدوا لما يكون الوجود من وحدات، إلا أن صناعة الكون من هذه الوحدات ينقصه الكثير من لغة الكيمياء، والفيزياء الحديثين، إن كان بالكيف، أو في تكوين هذه الذرات، وإتلافها وتوالدها... الخ. إلى ما هنالك من فروقات معروفة، ولا نريد التقليل من الأثر اليوناني في هذا المجال، فهو مدهش وعظيم حقاً، لكن اختلط به ما هو حق، وما هو خطأ لدرجة لا بأس بها من منظور العلم الحديث، فأنْ يقول الإنسان في ذلك الزمن وفي الزمن الحاضر «إني لا أعرف شيئاً»؟! يدل بحد ذاته على معرفة كبيرة بطبيعة الوجود، فمسائل مثل «هل الذرات مادية محضة ولا تحمل أثراً لنوع ما من الحياة أو الوعي، مسألة ليس من السهل الإجابة عنها حتى في وقتنا الحاضر»، و«هل الذرات هي الأساس في الوجود، أم أن الذرات ذاتها تتركب من وحدات أكثر أساسية منها كالكواركات مثلاً؟!»، والكواركات مما هو أكثر أساسية؟.

وهل إذا كان الوجود مادة محضة حسب مفهوم المادة بوقتنا الحالي، أي إذا كان امتداداً فقط، فهل يمكن أن يلبس بمعنى ما؟. أي هل يمكن تعقل المادة إذا كانت مجرد ذرات صلبة، وتراب وغاز وهي مفارقة للمعقول، وأيمكن أن تنتظم في فكرة معقولة من نوع ما، والعقل كوعي وشعور مفارق للمادة على طول الخط[1]؟. ولما كان سلاح الفيلسوف الأول هو العقل، والمعقول فقط وهو أمر مناف للامعقول، للامعنى، فليس من المستغرب أن ينتشل الإنسان يده من وسط غير وسطه، وغير متجانس معه عند اصطدامه باللامعقول واللامفهوم، الذي لا تنطبق عليه فكرة معقولة من طينة التفكير البشري، لأن لتفكير الإنسان ميزات خاصة، إنه بالدرجة الأولى يعقلن الوجود حوله، أي يضع للموجودات معنى، وإن كان هناك فارق بين العلم والفلسفة فهو أن هذه الفلسفة تبحث عن معنى للوجود والموجودات، لأنها ابنة العقل والوعي والوجدان، لأنها الإنسان. أما العلم فهو وليد العقل عندما أدرك هذا العقل أن الوجود الذي يحتمل جداً اختلافه، والذي يقبل كل الأفكار لربما كان من طبيعة مختلفة، فكان العلم هو الأداة المختلفة عنه والمتحدرة بإرادته، والتي يمكن عن طريقها النُّزول إلى هذا الوجود، والبحث فيه لمعرفة ماهيته، ثم أخذ العلم الأول (الفلسفة) يصبح علوماً مختلفة، كل منها سار بطريق خاص، بقصد إدراك الوجود، ولأن العلم وليد الإنسان وأداته، ولأن مطامح الإنسان لا تقف عند حد، فاكتسب العلم هذه الصفة، وصار الطموح يسري بعروق العلم، فلم يعد يكتفي بالمعرفة. بل وإلى جانبها الاستفادة حتى تحقيق غرض الإنسان بتسخير العلم للسيطرة على العالم. وتسخيره لمصالحه، ونزعة السيطرة هذه لا تظهر فقط بالعلم، فرجل الاقتصاد يسعى لمزيد من الغنى، والإنسان الناجح لمزيد من النجاح والتفوق. وإن كانت هذه النَّزعة تظهر بالعلم والمعرفة، والفن كشيء رائع، إلا أن جانبها المظلم يظهر عندما يسعى الإنسان للسيطرة على أبناء البشر أمثاله، وتسخيرهم لمصالحه، فنَزعة الحروب والاستعمار تصب بالمجرى ذاته.

---

(1) قد يعترض معترض على أن المادة من منظور الفيزياء الحديثة لم تعد امتداداً فقط وشيئاً مفارقاً للعقل، ولكننا نسأل: ترى كيف تكون الحال عند تطبيق قوانين الفيزياء الحديثة في صناعة قذيفة، أو مركبة فضائية، فهل تكون المادة العقل موجودة.

«لا أعرف شيئاً» كلمة العقل أمام الوجود، لأننا عندما نصل إلى كلمة مادة، يستتبع ذلك صمت الإنسان وصمت العقل، لأننا أمام عبثية في المعنى، أمام اللامعقول، ويبدأ العلم متخلياً عن المعنى حالاً القانون بدلاً منه، وكثيراً ما يصل العلم باعتباره نوعاً من المعقولية وكلما استدق إلى خلط غير مفهوم بموضوعات اهتماماته، وكأن الوجود يتملص من هكذا معقولية، ويبقى المجهول، ويقابله العلم بمزيد من التفرع والتخصص. ولأن تجربة الفلسفة تجربة فردية، فلم يبتدئ أفلاطون وهو تلميذ سقراط المحبب من النقطة ذاتها التي وصل إليها المعلم، لأن التطور العقلي بالإنسان لا بد وأن يأخذ طريقه في كل إنسان على حده، فكانت الفلسفة الأفلاطونية.

افلاطون 427-347-348 ق.م:

المفكر الآخر الذي يهمنا جداً هو (أفلاطون) الذي يظهر أنه ولد لعائلة عريقة، ثرية. تلقى تعليمه الجيد في أثينا وربما لدى بعض السفسطائيين أيضاً، ولكنه كان قريباً من سقراط في السنوات الثماني الأخيرة من حياة هذا الأخير، وقد أعجب بأستاذه أيما إعجاب، وترك رحيل المعلم في نفس أفلاطون أثراً لا يمحى، ولأننا لا نعرف سقراط بسبب كونه لم يكتب شيئاً، فإن التلميذ كان قد خلد الأستاذ، حيث كان الشخصية المحورية في معظم ما كتب.

يقول أستاذ الفلسفة في جامعة باريس (البير ريفو) سابقاً في إطار تقييمه لما كتبه أفلاطون: «وفي هذه المحاورات نستطيع أن نميز على الأقل ثلاث صور مختلفة لتفكير أفلاطون، ففي العهد الأول من نشاطه نشاهد النمو البطيء لمذهب (الصور) أو (المثل) كما تفرضها، فيما يبدو، ضرورات الحياة الأخلاقية والاجتماعية. في الدور الثاني نجد أن هذه النظرية التي استقرت تصبح مبدأ لتفسير الأشياء، وتطبق في كل مجال، ولكن هذا التطبيق يصطدم، منذ ذلك العهد، بعقبات من كل نوع لا يبدو وأنه قد تم التغلب عليها إلا بصورة جزئية.

وأخيراً تظل نظرية المثل في الطور الأخير قائمة كمذهب منظم، وكمثال أعلى للكمال العقلي، ولكن عناية الفيلسوف تتجه أكثر نحو أمور هذه الدنيا، بحيث أن

الأفلاطونيـة، وإن لم تكـن تغـيرت في روحهـا، فقـد تغـيرت في مظهرهـا تغـيراً لم يكن متوقعاً»[1].

ومـن المعـروف أن أفلاطـون بـدأ الكتابـة بعمـر مبكـر، بحيـث اعتـبر «ول ديورانت»: أن أفلاطون قد بدأ يتفلسف مبكراً خلاف المعروف عن الفلاسفة، ويعتبر «البير ريفو» أيضاً: أنه كان يكتب وهو تلميذ لسقراط وقام بنشر محاوراته مبكراً.

إن نظرية أفلاطون المعرفية، تبدأ من تمييـزه بين المعرفة الحقة، والمعرفة الظنية التي يخالطها كثير من الشك والوهم، والمعرفة الحقة هي المعرفة العلمية، ومن المعروف أن المعرفة العلمية يجب أن تكون معرفة ضرورية تنطبق على واقع الأشياء، وتصف حقيقة الموضوعات. ولما كانت الموجودات في نظر أفلاطون على درجات، منها ما هو وجوده ثابت أزلي، مستمر، لا يعتوره التغيير كعالم الصور أو المثل، ومنها ما هو متغير، متبدل، لا يتعين (وجود نجس يبتدئ هنا بالوجود المادي (الهيولي) غير المتعين، ثم وجود المحسوسات، وهو وجود أشبه شيء بالوجود الشبحي، لأن المحسوسات في تغير دائم، مستمر لا تثبت على حال، ومجال إدراكها هو الحواس، ولأن وجود المحسوسات وجود غير ثابت متغير دائماً كما يقول هيرقليطس، فلا يصح القول الثابت عليها، ولا يعتمد بسبب جريانها المستمر وتبدلها، فما نظن أنه حقيقتها في اللحظة الحاضرة لا يكون كذلك بعد فترة طالت أو قصرت، وما تراه أنت في شأنها قد أرى غيره أنا، وعلى ذلك يصدق فيها قول السفسطائي من أن « الإنسان مقياس كل شيء »، بمعنى ما تراه أنت حقيقياً هو كذلك، وما أراه أنا حقيقياً يكون كذلك، ولا أفضلية لمعرفة إنسان دون إنسان آخر، لأننا ننظر إلى الشيء من زوايا مختلفة وفي أزمان مختلفة، فالشيء الطبيعي إذاً أن تختلف نظرتنا للشيء الواحد، ولأن المحسوسات في جريان وتبدل دائم فلا يمكننا إطلاق الحكم الصائب العلمي عليها، لأن الحكم العلمي يجب أن ينصب على ما هو دائم، مستمر، أزلي، ثابت، وعلى ذلك فالعلم الحق ينصب على ما هو جوهري، دائم، أزلي، على ما هو ماهية وماهيات ويسميها بـ «الصور» و«المثل» وهي موضوعات العلم كما لدى أستاذه سقراط.

(1) الفلسفة اليونانية. ألبير ريفو. ترجمة د. عبد الحليم محمود وأبو بكر ذكرى، مكتبة دار العروبة. القاهرة ص 126 وما بعد.

وإذا كان الإدراك الحسي ينصب على المحسوسات، والمحسوسات متغيرة متبدلة، فالمعرفة بالموضوعات الحسية هي معرفة (ظنية) كما هو شأن المعرفة لدى عامة الناس، وهذه المعرفة لا يمكن أن ترقى لمستوى المعرفة العلمية، لأنها ليست معرفة وهي آنية بخلاف المعرفة العلمية حيث موضوعها «الماهيات والصور والمثل»، وهي ماهيات الأشياء والوجود الثابت الراسخ، الدائم والأزلي، ولأننا لا نجد هذه الموضوعات أمامنا، فإننا لا بد وأن نبذل الجهد المستمر في الوصول إليها، وأداتنا في ذلك هي العقل، الذي يمكنه أن يصل لمعرفة وثيقة علمية بهذه الموضوعات، ومعلوم أن المعرفة لدى أفلاطون تبدأ من المعارف الوهمية التي هي بالأصل مستقاة من النظر في المحسوسات، التي وإن كانت حالها كذلك، أي لا تملك من الوجود الحقيقي إلا آثاراً أو ظلالاً، فهي كانعكاس صورنا على صفحة الماء، أو كالظلال التي تلازمنا، وكما نستدل من ظلال الأشياء على وجود الأشياء، ظانين بداءةً أن هذه الظلال حقيقية، إلا أننا سنكتشف أن هذه الظلال ليست كائنات حقيقية، بل أشباحاً وظلالاً لأشياء، وجودها أوضح، وأرسخ، وأكثر حقيقية، فنرتفع بسلم المعرفة للمحسوسات، وعن طريق معرفة أن كثيراً من الموضوعات الفردية الحسية تشترك بصفات مشتركة رغم اختلافها بالصفات الفردية الأخرى، فندرك الصفة المشتركة لمجموعة من الجزئيات، وصفة أو صفات مشتركة لمجموعة أخرى من الجزئيات تنضوي تحتها، وهذه الصفات أو الماهيات المشتركة هي الأنواع والأجناس، وهي دائمة، مستمرة، رغم أن الجزئيات تغدو وتبيد، وأداتنا في ذلك العقل. ولأن لكل الموجودات أصولاً ثابتة أولى منها تحدرت، وبها تتشبه وتتشارك بقدر، ولأن لكل الموجودات صوراً أو ماهيات أولى ثابتة تتشارك بها وتتشبه، وإلا لما كان لها وجود أصلاً دونها، وعليه فإن العقل بارتقائه من المحسوسات إلى أجناسها وأنواعها، وبالتالي إلى صورها، وإلى عالم « المثل « حيث الأشياء بالذات، كالجمال بالذات، والخير بالذات، والحق بالذات، وليس ظلالها، حيث التشبث بهذه الظلال يعتبر انحرافاً وضلالاً بالنسبة لأفلاطون، ونوماً لا استيقاظاً، ووهماً لا علماً.

المهم أن هذه المثل مرتبة متدرجة يتربع فوقها مثال «الخير» الذي يعتبر علة لحركتها وحيويتها، والسبب الكافي لإيجاد الموجودات كافةً، ومنها النفس الكلية

للوجود الحي، والمترتبة موجوداته لغرض تحقيق نفع الإنسان، وهذا ما يسمى بـ«الجدل الصاعد» حيث يدرك الإنسان بالعقل وحده مثال الخير، الذي هو الله سبحانه وتعالى، ولكن المعرفة لا تتم في نهاية هذا الجدل، إذ لا بد من الرجوع القهقهرى إلى الجزئيات، ومعاينة الوجود كله بحركته، وترابطه كوحدة واحدة، وهذا يتم بالجدل «النازل»[1].

والذي نريد الوصول إليه، وما هو جوهري بالنسبة لبحثنا: هل عالم الصور هذا مفارق لهذا العالم الحسي، يقبع لوحده في أعالي السماء، في مملكة خاصة، مستقلة هي عالم «المثل»؟!.

الواقع أن بعض الباحثين قد اعتبروا الأمر كذلك[2] إلا أن باحثين آخرين كالدكتور «عبد الرحمن مرحبا» في كتابه «أفلاطون» يعتبر أن الماهيات والصور مضمرة في الموضوعات الحسية، وأن الحسيات تنطوي على الماهيات، وليست مفارقة لها، يقول: «فما يريد أفلاطون إثباته هنا هو أن ثمة ثنائية في المحسوسات، بين الماهيات من ناحية، وبين المادة من ناحية أخرى، والذي يستخلص من هذا كله هو أن الصور باطنة في الأشياء نفسها وليست عالية عليها علواً مطلقاً»[3].

ونحن نرى أن هذا هو الرأي الحقيقي فيما يتعلق بالاتصال بين عالم الكليات، وعالم المحسوسات، وآية ذلك هي ذي نظرة الإنسان الطبيعية للأمور تستوجبها طبيعة عقل الإنسان، ونفسه، كما سنرى لاحقاً، طبعاً مذهب أفلاطون مذهب جامع، ينبسط على كثير من الميادين، من سياسية، وأخلاقية، ونفسية، ودينية، وفنية، وغيرها، حيث اعتبر «أول من أخرج إلى حيز الوجود عملاً تركيبياً جامعاً (SYNTHESE) يشمل كل ما وصل إليه سابقوه، وأول من قدم صورة كاملة للعالم فرضت نفسها على جميع المفكرين أكثر من ألفي عام»[4].

ولما كان يخرج عن نطاق بحثنا التطرق لكافة المسائل التي تناولها أفلاطون، فإن غرضنا ينحصر بذكر ما ذكرنا، حيث إن غرضنا يأخذ بالاعتبار ثلاث نواحٍ على أكثر

(1) تاريخ الفلسفة القديمة. د. فتح الله خليف ص 27 وما بعد.

(2) تاريخ الفلسفة القديمة. د. فتح الله خليف ص 27 وما بعد.

(3) أفلاطون. د. عبد الرحمن مرحبا. نشر وكالة المطبوعات الكويت. دار القلم. بيروت. لبنان ص 175.

(4) الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها. ألبير ريفو. مرجع سابق ص 119.

تقدير، هي المعرفة لديه، ثم نظرته للوجود والموجودات، وأخيراً ما يهمنا من حياته، واستكمالاً لبحثنا عن أفلاطون نورد مقتطفاً من كتاب الدكتور «ألبير ريفو» عن «الفلسفة اليونانية» يوضح لنا كيف كانت تشرق المعرفة، ويشرق العلم في نفس العالم والفيلسوف، يقول: «وهذه الحقيقة لا تتكشف إلا رويداً رويداً. فهي تظهر أول الأمر في ملامح حسية، وتظهر في انفعالات، وتقديرات ومشاعر من الثقة والتعيين، تنشأ في الأدلة والبراهين الموفقة، وتنشأ أيضاً عن هيام تثيره في النفوس الكريمة الأصل تجليات لجمال المشاهد. ثم تتجلى فجأة تلك الحقيقة، فتضيء النفس بأضوائها العلوية وعندئذ تشرق في أفق الفكر شمس العالم المعقول، ويتألق فيه مثال الخير أو النظام الخالد ومثال الانسجام والخير والنظام الأزلي: صورة الانسجام الذي يقلده كل ما هو في هذه الدنيا تقليداً ناقصاً. وتبدو حينئذ العلوم المختلفة المراحل لا بالاستقراء وحده، ولا بالاستدلال وحده، وإنما كان يؤمن بالاثنين، ويؤمن بأكثر من الاثنين. فقد كان يطالب بالبحث في الأشياء المختلفة لكي يرتفع الإنسان من بعد إلى الصورة الأصلية أو الشيء المشترك الذي تدخل تحته كل هذه الأشياء الجزئية. ولكنه يقول إن هذا لا يكفي، بل يجب أن تكون الصورة العامة أو الماهية العامة التي نصل إليها عن طريق الاستقراء، مستخلصة مباشرة، استخلاصاً قبلياً، من طبيعة العقل الإنساني، أي يجب أن يدخل الاستدلال مع الاستقراء لكي تتم المعرفة الصحيحة، كما أنه يلاحظ من ناحية أخرى أن الاستدلال يجب أن لا يكون قبلياً مطلقاً كافياً بذاته، بل يجب أن يتحقق عن طريق الاستقراء، فلا بد إذاً من الجمع بين الناحيتين»[1].

ولكن كيف تمكن العقل من الوصول لعالم المثل، بينما هو موجود في عالم المحسوسات المتكثرة الناقصة المتغيرة؟.

يجيب أفلاطون على ذلك بأن الأشياء الحسية تذكر العقل بالحقائق الكبرى الثابتة اليقينية، وهي عالم المثل بالذات، وذلك لأن نفس الإنسان وعقله كان لهما حياة سابقة في عالم المثل ينعمان برؤية الحقائق الثابتة السرمدية، وما ينشأ من هذه الحضرة من سعادة وفرح لا تفوقهما سعادة وفرح أبداً في حياتهما الأرضية، إلا أنه وعلى أثر خطيئة، هوت النفس من عليائها لتسجن بالبدن، ولكن الحقائق الكبرى،

(1) أفلاطون. د. عبد الرحمن بدوي. ص 117- 118.

منطبعة بها، ستثيرها مجدداً الحسيات، حيث سينجذب الإنسان وعقله إلى عالم المثل بما يسمى «الإروس» الحب عند أفلاطون، إذاً فالعلم ذكر، والجهل نسيان، وعلى الإنسان أن يحارب شهوات الجسد، ومطالب اللذة، ويرتفع لمطلب الحق الثابت، والجمال الثابت، والعدل الثابت، وقد خلق الله الذي هو «الخير» المطلق الوجود على مثاله، وأحل به الحياة والحركة والنظام بعد أن كان مادة «خام» تشبه الهيولى المبهمة غير المعقولة، وغير المتعينة والأبدية، فالله سبحانه لم يخلق العالم من عدم، وإنما وجده حائراً دون تحديد وتعيين، فأحل به الحياة والنظام والانسجام قدر الإمكان.

وخطوات تمهيدية للوصول إلى هذه المعرفة العليا، التي عندما ترقى إليها النفس، فإنها تغير جميع المعلومات الجزئية وجميع الآراء الترجيحية التي اكتسبتها رويداً رويداً.

«والمعرفة على هذا المنوال سلم ذو درجات تبدأ بالحس، ثم ترتقي إلى الآراء المتقلبة الظنية، ثم إلى الآراء الاستدلالية التي حددت بوساطة البرهان الذي يصل من المقدمات إلى النتيجة، وأخيراً يأتي الاتصال المباشر بالحقيقة، ثم تأتي الرؤية المباشرة للحقيقة. أما الحقيقة المطلقة فلا تتأتى إلا في الدرجة الأخيرة. والعواطف والحب والهيام صفات ترافق دائماً خطوات الروح في طريقها المتدرج الذي تسلكه نحو المعرفة الكاملة»[1].

إذاً يؤدي المحسوس دوراً بالوصول للحقيقة، فهو يمنح الإشارات مجرد الإشارات وصولاً للاستدلال الذي يستند على مقدمات، ومنها يصل العقل إلى النتائج، ولكن الحقيقة تشرق في النفس فجأة كتفسير للمعطيات الاستدلالية والحسية، فهي كالفتح العلمي الذي يتجلى على أثر مشكلة أو مشاكل معرفية وهنا إنما هو الوجود بكثرته، وكثرة وجوهه، وغموض موجوداته، والنفس التي تشرق فيها الحقيقة هي ليست أي نفس، بل هي نفس طالب العلم، وطالب الحقيقة، وهي نفس رهنت نفسها وأوقفتها لهدف الوصول إلى الحقيقة، فلا بد وأن تتوفر بها صفات معينة ليس أولها النَّزاهة، لأنه ليس بالكذب والرياء يتم الوصول للحقيقة، فلا بد وأن تكون هذه النفس مهيأة، والتهيؤ هنا هو التخلي عن كل معرفة باليد أو بالمجتمع، أو معرفة سلفية

(1)أفلاطون. د. عبد الرحمن بدوي. نشر وكالة المطبوعات. الكويت. دار القلم. بيروت. لبنان ص 175.

حتى يمكن للعقل أن يتقبل الحقيقة، فلا يمكن أن ترد للعقل حقيقة، والعقل بالذات لديه حقائق سلفية، أو مسبقة، أو تجاه ما ورد من المجتمع، أو من موروث ما فلا بد وأن يكون خالي الوفاض من أي حقيقة قبلية بمعنى الحقائق المتوافرة بالمجتمع، أو بالكتب، أو بالأساطير... إلخ.

والعقل بموقفه هذا يتطلب من طالب العلم الشجاعة، وعدم التمييز، لأن من صفات الحقيقة عدم مراعاة الأهواء والإيديولوجيات، وإلا لما كانت حقيقة فهي متجردة، وتبعاً لها يجب أن يكون العقل متجرداً حتى يمكنه الوصول إليها، فالحقيقة بطبيعتها تفرض على العقل صفات معينة وإلا لم يكن أهلاً لها، كما تفرض عليه الجدية، والمثابرة، والصبر، والترقب، والاستقامة في السلوك وتنظيمه، وربما برمجته حسب نظام معين، وفي الذهن الحقائق المعروفة، ولكن الموضوعة في استقلالية أمام الذهن، وإلا لكان العقل متناقضاً مع نفسه.

إذاً كيف يؤمن بشيء أنه الحقيقة ويبحث عن الحقيقة؟! فالحقيقة هنا تفرض فرضاً، والهوى واضح هنا كل الوضوح.

ومن هنا فطريق العلم من بعض نواحيه طريق أخلاقي، لأنه يفرض الاستقامة والجد والتجرد، والتخلي عن الهوى والرياء والكذب، والخداع، فطالب العلم والمعرفة أخلاقي بالضرورة، وهنا يعتبر أفلاطون أن الفضيلة يجب أن تستند على العلم «الفضيلة علم والرذيلة جهل». إذاً أفلاطون يعترف أن الحقائق الكبرى وهي الصور والمثل، إنما تكتشف لدينا من داخل النفس، والعقل لأنها مطبوعة بهما سلفاً، ولا يمكن أن نقع عليها من المحسوسات الناقصة المشوهة، فشتان ما بين الجمال في ذاته، والخير في ذاته، والعدل في ذاته، والحق في ذاته، وبين المدركات الحسية. ولأن البون شاسع جداً، ولا مجال للمقارنة، فإن عقل الإنسان ونفسه موئلها، وهي مطبوعة بداءة بعقولنا، ونفوسنا، وعليه فالحقائق الكبرى تنبثق من النفس والعقل. وهذا حديث جميل، وإن اختلفنا مع الفيلسوف في أصل هذه الأفكار، واتفقنا معه على أنها تمنح من النفس والعقل الواعي، ويمكن أن يكون مصدرها ليس البعيد البعيد، والمفارق المفارق كما يحلو للبعض القول، بل إن مصدرها قريب جداً كما سيتضح لاحقاً، ولا حاجة لتناولها من كون وعالم غامضين.

أما النقطة المهمة الأخرى، والتي هي على غاية من الأهمية هي أن عواطف الإنسان وحماسه، وحبه، وانجذابه، واندفاعه إنما تواكب ما استجد على طريق تحصيل الحقائق، فيدعم حماسنا، وتدعم عواطفنا ما توصل إليه العقل من إدراك حقائق جديدة. الفيلسوف الحق هنا منصرف بكلية اهتمامه لإدراك الحقيقة، وكأن هذه الحقيقة تمثل خطوةً حيويةً بالنسبة له، وبالطبع هي كذلك في عصر يفتقر للحقائق ويحيط بعالمه الغموض الكبير، ناهيك عن وجود الإنسان في عالم هذا شأنه، وبإنسان قصير العمر مقارنة بما يملكه من وعي. ولأنه معرض للموت في كل حين، ولأمراض شتى، فقد سعى أيضاً ليتخلص من المرض، ولأن يطيل عمره، فالإنسان يسعى للخلود، ولا يريد الموت، ويريد أن يعيش سعيداً، ويقلص آلامه، بل وينفيها إن أمكن وكل ذلك طمع محبب، فنشأ الطب إلى جانب الفلسفة، ونشأت التجارة. وعندما علم بمصير كوكبه على المدى البعيد، أخذ يفكر بسبل أخرى يبطل بها النتيجة المحتمة، التي ستؤول إليها الأوضاع حتى ولو بعد مليارات من السنين، فيفكر بالانتقال لمجرات أخرى، أو بصناعة سفن فضائية آهلة تسبح بالفضاء بقصد الانفكاك من المصير السوداوي الذي ينتظره... الخ. وبالإجمال يسعى ليكون العالم رفيقاً وأليفاً وليس موحشاً مخيفاً، وكل السوء في جعل هذاالعالم كذلك لي بمفردي، أو لمجتمع بعينه دون بقية المجتمعات، أي أن ينقلب الطمع المحمود إلى أنانية مفرطة تسعى للخير الضيق فقط وهو الجانب الشيطاني من عقل الإنسان الذي يجد له تعزيزاً في أنماط حياة بعض المجتمعات وتربيتها.

ارسطو 384–322 ق.م:

حسب منهاجنا في هذا الكتاب والذي يخدم الغاية التي نرمي إليها، سنكتفي بالاهتمام ليس بإنتاج الفيلسوف الإجمالي، إذ من المعروف أن نموذج أرسطو الفلسفي واسع الطيف جداً، بحيث إنه لم يترك موضوعاً بالوجود إلا وتطرق له باستثناء الرياضيات، وعلى ذلك توصف فلسفته بالشاملة جداً، وبالتركيب الفريد من نوعه والشامل لكل ما توصلت إليه المعرفة حتى حينه، فمعرفة أرسطو موضوعيةٌ بكل معنى الكلمة، وكتبه سهلة العبارة، متماسكة منطقياً، وقد لا نكون مغالين إن قلنا

وكما قال «جان بيير ديمون» : «أعظم أساتذة الفكر القديم»[1]. وقد يطول بنا الشرح بالتحدث عن فلسفة أرسطو المترامية الأطراف، التي استمر تأثيرها طويلاً بعد موت صاحبها، ويكفيه فخراً أنه موجد «المنطق» الذي استمر أثره وما زال مستمراً، وسيبقى كذلك أمداً طويلاً، وعلى حد قول السير «ديفورس» : «إن ما هو حق في فلسفة أرسطو أصبح جزءاً غير قليل من تراث كل المثقفين... وإن ما هو باطل قد رفض على التدريج».

إن أثر أرسطو ما زال باقياً ولا غرو فهو «المعلم الأول» بحق، والذي أقدر أن الخطوة التالية بعد فلسفته لن تكون إلا العلم حيث أوصل الفلسفة إلى مداها، وجعلها لصيقةً بالواقع بقدر ما يمكن للعقل أن يكون لصيقاً بالواقع. وكما قلنا سابقاً هناك جوهران مختلفان حسب تعبير أرسطو هما العقل، والموضوعات المادية، أو الوجود العياني بكليته، فكيف يمكن أن يكون أحدهم الآخر، ولو اقتصر الأمر بالنسبة للعقل على مستوى التصور، وهنا يقول أرسطو إن المعرفة الناجزة والمتحققة مئة بالمئة ربما تكون مستحيلة.

يقول الدكتور (ماجد الفخري) في كتاب (أرسطو طاليس) نقلاً عن أرسطو في كتابه السابع : «ولعمري إن المسألة التي أثيرت قديماً وما زالت تثار اليوم، وستثار أبداً، وستبقى موضع إشكال (أي ما هو الموجود؟) إن هي إلا هذه المسألة: ما هو الجوهر»[2].

نقول توصل أرسطو إلى آخر ما يمكن للعقل أن يصل إليه، فكان حصيفاً حاذقاً، ولا نعني بذلك أنه قد توصل لكل الحقائق، ولكن فقط لما يمكن للعقل وللملاحظة الوصول إليه، حيث يجب أن نأخذ بالاعتبار وضع المعارف في ذلك الحين حيث لم يكن يوجد علم بالمعنى المعروف في الوقت الحاضر إذ كان المجهول كبير الحجم، ويحيط بالموجودات كافةً، ووضع المعرفة آنذاك، وكأنه فرض على عقل الإنسان بعقل أرسطو أن يكون منطقياً، والمنطقية لها أكبر الأثر في ترتيب خطواته للوصول إلى الحقيقة، فلا بد من معرفة كيفية الولوج للحقيقة، فلا بد من خطوات محددة، وحسب أولويات محددة، فلا يمكن أخذ الكون بكليته والبدء بكل الموضوعات معاً، ولا بد من منهج

(1)الفلسفة القديمة. مرجع سابق ص 78.

(2)أرسطو طاليس. د. ماجد فخري ص 83.

للبحث وترتيب الأولويات، وتصنيف، وترتيب الموجودات، وهذا بحد ذاته في ذلك الحين لم يكن سهلاً، فعمل أرسطو إذاً هام جداً.

وعليه فقد كان لفلسفته الأثر الكبير على الفكر الشرقي والغربي، فسمي «ابن رشد» بـ«الشارح الأعظم» لأنه علق بالشرح على فلسفة أرسطو، بل وشمل تأثيره كل الفلسفة الإسلامية بكل مجالاتها من علم الكلام، والتوحيد وغيرها، حيث جعلت هذه الفلسفة همها التوفيق بين فلسفة أرسطو والدين الإسلامي، وسمي دعاة هذا الاتجاه بـ«المشائين العرب» كابن سينا والكندي... وكذلك فعل في الغرب على يد القديسين «توما الأكويني» و«أوغسطين»، حيث جعلا همهما التوفيق بين تعاليم أرسطو والدين. يقول «جان بيير ديمون» في «الفلسفة القديمة»: «والعلماء الذين تتشرف بهم «المدرسية» لن يكونوا سوى معلقين على المذهب المشائي»[1].

ولد أرسطو في شمال اليونان عام 384 ق.م من أسرة عريقة وعالمة، حيث كان والده طبيب والد «الاسكندر الأكبر». وهو مربي ومعلم «الاسكندر المقدوني»، وقد تأثر جداً بأعمال من يحيط به من أطباء وطبيعيين قدامى «الفيزيولوجيين»، ومن طريقة عملهم، ومن شغفهم بالوصول إلى الحقائق الملموسة باليد، ويقال إنه عند بلوغه الثامنة عشرة التحق بأكاديمية أفلاطون سنة 366 ق.م وتتلمذ لمدة عشرين سنة على يد أفلاطون، الذي كان يكن له المودة الخالصة، ويشهد له بثاقب الفكر، بل لقد دعاه بالقارئ، وبالعقل، أي عقل الأكاديمية، وعند وفاة المعلم ترك أثينا متوجهاً إلى (آسوس)، وفي هذه الفترة أسس أكاديمية خاصة به في ملعب رياضي هي «اللوقيون»، وكان حتى تأسيس أكاديميته الخاصة أفلاطوني النَّزعة. يقول ماجد فخري في (أرسطو طاليس): «من الخطأ أن نحسب أن العنصر الأفلاطوني في الفلسفة الأرسطوطاليسية ضئيل الأثر، فقد مر المعلم الأول، كما رأينا، بطور أفلاطوني صرف، في غضون سني إقامته في الأكاديمية لعله امتد حتى تاريخ تأسيسه للوقيون، سنة 334 ق.م، يدل على ذلك العدد الوفير من المحاورات التي ألفها (أرسطو) إبان هذه الحقبة، والتي

(1) الفلسفة القديمة. جان ديمون. ترجمة ديمتري سعادة ص 78.

وصلنا منها قدر كافٍ من المقتطفات، يخولنا القول إن الطابع الأفلاطوني كان غالباً عليها في كلا الأسلوب والمضمون»[1].

بعد تأسيسه للوقيون، واجتماع رهط من الباحثين والطلبة، شرع في كتابة الأبحاث المهمة والموجهة أساساً للدارسين، فكتب «في الطبيعة» و«في السماء» و«في الأخلاق» و«السياسة»...إلخ، وبعدها عاد ثانية إلى أثينا، ولم يطل المقام بها كثيراً، فعاد أدراجه بعد أن وجهت إليه تهمة الإلحاد، كما وجهت لفلاسفة قبله، إثر تطورات سياسية في أثينا قائلاً: «إنه لن يدع المسيئين للفلسفة النيل منها مرتين» في إشارة إلى سقراط، وأخيراً قضى نحبه بعد معاناة طويلة من المرض.

وجه أرسطو كثيراً من النقد لآراء أستاذه أفلاطون رغم الود الذي يكنه للمعلم، وقد قال في هذا الشأن: «إني أحب أفلاطون ولكن الحق أحب لدي من أفلاطون»[2]. إذ العلم شيء والصداقة والحب شيء آخر.

أول ما نقد أرسطو من أفكار معلمه أفلاطون كان نظريته في المثل، إذ من المعروف أن أفلاطون جعل الوجود الحق للصور، وما الظواهر الحسية إلا ظلال، أو أشباح لا تتمتع بالوجود الحق، وأن معرفتنا لما هو ظل ولم يتمتع بالوجود، معرفة لا قيمة لها عنده، وإذا أراد الإنسان أن يكون له علم حقيقي، فيجب أن يحصل على هذا العلم بالتوجه نحو الصور وعالم المثل، وما الصور وعالم المثل إلا الكليات، وما الكليات إلا العلل الحقيقية للموجودات، والوجود الحق، وما دور المحسوسات إلا إثارة المعارف الكامنة لدينا من قبل، وما هي إلا إشارات على درب المعرفة الحقة التي لا بد من ملامستها للمحسوس، ثم تأخذ طريقها صعوداً إلى الأنواع والأجناس والموضوعات الرياضية، حتى الوصول إلى قمة المثل والصور وهو (الخير المطلق) وهو الله سبحانه، الواحد الأحد، وهو صورة محضة تشرف على الكون من عليائه، وتربط الموجودات جميعاً بها، وإليها تتجه أنوار العقل بشوق وبحب كبيرين حتى التمتع بمقام المشاهدة والانبهار والاتحاد. لم ترق لأرسطو صورة التطرف هذه، لدى أستاذه من احتقاره للمحسوسات، وتجريدها من أي وجود واقعي، أو محترم، فأول ما فكر به

(1)أرسطو طاليس. ماجد فخري ص 21.

(2)الكتاب الأزرق. د. صلاح عدس ص 6.

وأنكره هو أن يكون لعالم الصور أو المثل عالم خاص مستقل بها حسب تفسيره لفلسفة معلمه، لأننا لا يمكننا معرفة هذه الصور إلا من خلال المحسوسات والجزئيات، وبالتالي فهي مرتبطة بها أيما ارتباط، بل لا وجود لها إلا بها، فالوجود الحقيقي هو الجوهر الفرد، الذي هو اتحاد صورة ما بمادة ما هي أهلٌ لها، لا وجود في الطبيعة إلا للأفراد، فكان موقفه ردة حاسمة لعالم المحسوسات. فما العالم المحسوس، وكيف تكونت الجواهر الفردة؟.

يستعرض أرسطو أقوال سابقيه في أصل ظواهر الطبيعة الحسية، ويرد عليها الواحد تلو الآخر، بدءاً من طاليس، وأنكسيمندريس، وأنكسيمانس وصولاً إلى ديمقريطس، الذي أرجع المركبات إلى الذرات، الوحدات المتماثلة، والتي لا تتجزأ، ناقداً إياها، مظهراً استحالة الحدوث منها لتناقض في تصورها، حتى يأتي على ذكر رأي أستاذه أفلاطون، مظهراً ضعفه، ثم يأتي على ذكر تصوراته في هذا الشأن قائلاً: لدينا ثلاث علل حتى يمكن للموجودات أن توجد، فالعلة الأولى هي المادة، والمادة في صورتها البدائية البسيطة، أو الوجود الأول لها، عبارة عن موضوع للتغير، تتوالى عليه المتضادات، ولا يستكين على حال، تتوالى عليه باستمرار صور الكون والفساد، أي التكون والتلاشي، والاضمحلال، وأول هذه المتضادات هي الكيفيات الأربعة «الحار، البارد، الرطب، الجاف»، هذه الكيفيات تحيل المادة الأولى من حال إلى حال، فالمادة بشكلها البسيط هو هذا، والمادة بشكلها حتى هذا لا تخلو من أثر لصورة ما بها، أما المادة الخالية من الصور تماماً فهي ما يستوي وجودها وعدمه معاً وهي الهيولي، هي الممكن فقط، والوجود بالقوة، القابل لكل الصور والذي يتوق للوجود وللتعيين، ولأن يكون شيئاً ما، ومن تضاد الكيفيات تتكون العناصر الأربعة المقابلة للكيفيات الأربع سالفة الذكر، وهذه العناصر هي (النار، الماء، الهواء، التراب)، التي يدعوها العرب بـ«الاستقساط»، ومن هذه العناصر الأولى تتركب الموجودات جميعها، فأول ما تأتلف فمن التراب وهو المادة الأساسية، وبدونه لا يقوم للمركبات قائم، والماء يجعله متماسكاً، وما منه الشيء يتغذى، وينمو، وهذه حال النبات والحيوانات، وبذلك توجد الأفراد، كل منها حسب حاله وتكوينه، تتعشقه صورة من الصور فيكون هذا الكائن أو ذاك.

إذا كان هذا الحال ودور المادة الأزلية، فما دور الصور في الموجودات والجواهر الفردة؟.

للصور دور كبير، بل والدور الحاسم، فإذا كان وجود المادة وجوداً بـ(القوة)، يجب تبعاً لذلك إخراج ما بالقوة ليكون بالفعل، وهنا تأتي الحركة بأبسط أشكالها بمبادرة من الصورة، التي تثير القوة الكامنة، وناحية منها لتكون الصورة المؤهلة لها المادة بالدرجة الأولى، والقابلة لها، والتي تتشوق لتكونها فتتجوهر المادة، أي تصبح موجودات مفردة، هي ما نراه أمامنا، ولكن من أين تأتي الصور، ونحن نعلم بأن لا كيان مستقل لها، وليس هناك مستودع في أي مكان لها تنحدر منه حسب الطلب؟.

فكما لا وجود للمادة الصرفة وحدها، كذلك لا وجود للصور وحدها، وإنما تتحدر من النوع، إذ من المعروف أن الأفراد بائدون، محكومون بالتغير، وبالكون والفساد، ولكن إذ يتلاشى الفرد يحل آخر محله، فالفساد يعقبه التكون، ويتضح ذلك بالنسبة للكائنات الحية عن طريق التوالد والنمو، فالصور إذاً تنتقل من كائن فاسد لكائن آخر ناشئ، نام، مستمر فترة من الزمن وقس على ذلك كافة الموجودات، فالنوع والجنس مستمران، والأفراد بائدون، لماذا؟ لأن من طبيعة المادة الكون والفساد، أما الصور بشكلها الكلي، فهي مستمرة، أزلية أبداً، ولذلك فهي الأكثر رسوخاً، والأرجح بالوجود والأحقية من الجانب المادي، ويعود إليها تعيين الشيء، ومنحه ماهيته، ومحدوديته، وطبيعته، أي منح المادة فرصة أن تكون شيئاً، أن تكون صورة وكياناً.

وماذا عن العلة النهائية «الغائية»؟.

يظهر أرسطو أن ما قبله من المفكرين لم يولوا موضوع «الغاية» الأهمية التي تستحق، إذ يعتقد هو أن للعلة الغائية دوراً كبيراً جداً، إنْ في الوجودات، وإنْ في طريقة حياتها وتوجيهها، إذ من المؤكد لدى أرسطو أن المادة التي هي أصلاً بالقوة تنْزع لتكون صورةً، لتكون كياناً محدداً، لتكون وجوداً له دوره ووجوده المميزان حيث تتكامل مع الصورة المناسبة لها، والمؤدية للغرض منها، فالجوهر الفرد يطوي في أعماقه مخطط نموه، وكأنه مصمم ليكون هذا الشيء، أو

هذا الكيان والوجود . كذلك هو حال البذرة ، وكذلك هو حال الجنين، وتلك حال البيضة. نعم هناك مخطط وهدف وغاية لكل الموجودات ، ولكن إلامَ تنْزع الموجودات، وما غرضها النهائي؟ .

تريد الأبدية، وتقاوم الفساد ، وترمي الكمال، هذه غاية كل الموجودات التي تهدف حيازة الأزلية والكمال، وتحاول التشبه بقمة الكمال والأزلي ، وتترسم خطاه، والإنسان لوحده في هذا الوجود حقق شيئاً من ذلك لوجود العقل به، الذي هو قبس من الخالق الذي أودع الجنين في رحم الأم، والعقل خالد لا يموت، وإن باد الجسم والنفس، فالعقل باق لأنه لا يرتبط بالمادة وهو مفارق كالعقول المفارقة، وهو يدركها لأنه منها ، وشبيه الطبع بها ، فالشبيه يدرك الشبيه، فما هي هذه العقول المفارقة وما هو دورها؟ .

صعوداً بالمعرفة، من شأن العقل إدراك الصور المفارقة المحضة، والتي هي فعل محض، فأول ما يدرك العقل تلك العقول المفارقة، والتي تحرك الأجرام المتحركة حركة دائرية، وهذه الأجرام من عنصر خاص هو الأثير، الذي يشكل الأجرام حسب كرات متحركة، والحركة الدائرية هذه أكمل الحركات، وأشرفها ، لأنه لا بداية ولا نهاية لها ، كالنقلة، والخط المستقيم، والزيادة والنقصان ... الخ التي هي من شأن حركات الكائنات الأدنى ، والمشكلة من المادة والصورة، والحركة الدائرية أزلية، لا كون ولا فساد بها ، ولا انقطاع . فالأجرام السماوية أجرام أزلية، أبدية، لا يعتريها التغير . فالعقول المفارقة فعل محض تحرك ولا تتحرك، مستقرة في الأجرام التي تحركها ، غير مرتبطة بالمادة .

وفوق ذلك كله يأتي العقل المحض، والذي هو خارج الكون ، ولا يرتبط بأي مادة، فهو صورة محضة، وفعل محض، ولا يندرج بالزمان ولا بالمكان ، أزلي ، لا يحرك ولا يتحرك، يعشق ذاته مدركاً لها ، وهي موضوعه الأساسي وربما الوحيد ، والبحث في هذه الموضوعات من شأن علم ما بعد الطبيعة، أو « الميتافيزيقا « . بالإضافة لذلك، وقبل هذا ، من شأن عقل الإنسان إدراك الصور الرياضية المجردة من الجزئيات بوساطة العقل، الذي ينظر فيها دون اعتبار لمادتها ، كالعدد والبعد .

طبعاً هناك مشاكل تنشأ عن كثير مما قاله أرسطو، وليس من شأن هذا الكتاب الخوض فيها، لكن بقي هنا الحديث عن سبيل العقل لإدراك كل ذلك.

كنا تحدثنا سالفاً أن حال الفكر هذا بمقابلة وجود هذا شأنه، محاط بالمجهولية والسرية، والعماء من كل ناحية، وليس من مسدد للخطى، وليس من دالة إلا العقل بمواجهة الوجود، فلا مرجعية هناك يمكن للعقل الوثوق بها، إلا بأن يصحح خطاه نفسه بنفسه، ويسترشد نفسه بنفسه، فكان القول ونقيضه ممكنين أحياناً، فما الدالة وسط هذا الخلط الكبير، وكيف يكون العقل واثقاً بنفسه، وكيف تكون خطواته سديدة، والمعرفة المتحصلة مؤكدة؟!.

المرجعية عند أرسطو هي «البرهان العلمي»، أو الاستدلال بشكله البرهاني، فلا بد بادئ ذي بدء من الوصول لمقدمات يقينية تنبع من الملاحظة، ومن التجربة، والحدس الحسي، وتكون مؤكدة حتى يمكن الوصول منها لنتائج مؤكدة، فهو يبتدئ من هذه المقدمات المؤكدة، فالقياس الأرسطو طالي عبارة عن ثلاث قضايا: مقدمة كبرى، ومقدمة صغرى، ونتيجة حسب المعروف، ومن هذه المقدمات الكلية والصحيحة، التي نبتدئ فيها من قضية كلية، حيث يتم إحراز نتائج تطال الجزئي، وتضمنه إياها، فتحصل معرفة الجزئيات، حيث تشمل القضية الكبرى عدداً كبيراً من الجزئيات بوساطة تضمن الحد الأكبر، الذي هو مقولة من المقولات «قاطغورياس» حداً أوسط يكون الوسيط بين الحدين الأول والثالث، ومثاله:

كل النجوم مشعة

الشمس نجم

الشمس مشعة

هذا القياس هو الشكل الأكمل، إلا أن له أشكالاً، وهناك أقيسة أخرى كـ(القياس الجدلي) و(القياس الخطابي)، وهما مثالان للأقيسة الفاسدة، التي ليس من شأنها تحصيل علم بالمعنى الحقيقي للكلمة، والبرهان العلمي إياه، يستند على عدة مبادئ لا محيص عنها، هي مبادئ بدونها لا يمكن الوصول إلا للخلط والزلل، وأهمها مبدأ (الهوية) أي (أ) هي (أ)، ومبدأ (الثالث المرفوع)، أي يمكن أن تكون(أ) هي (أ) أو (أ) هي (ب)، ولا يمكن أن تكون (أ) و (ب) وبنفس الوقت، ومبدأ (عدم التناقض).

كان ذلك لعصمة العقل من الوقوع في الزلل، ومنعه من الانحراف، ولذلك أسماه (ORGANONS) الآلة أو الأداة. والسؤال هو: حتى لو اتبع الإنسان المنطق فهل يصل إلى المعرفة اليقينية دوماً؟.

هذا مثار خلاف، فثمة من انتقد منطق أرسطو، مدعياً أنه منطق صوري بحت، لا يلج إلى عمق الأشياء، والنتائج المتحصلة منه متضمنة في مقدماته الكبرى، وعليه فالنتائج ليست بجديدة كما قال « فرانسيس بيكن »: كما ذهب « هيغل » إلى أنه يبسط الأشياء، فالواقع أعقد مما يمكن للمنطق الصوري الوصول إليه.

على كل حال يبدو لنا أن منطق أرسطو هو المعمول به في الحياة العادية للناس. وإن كان بشكل غير متقن في كثير من الأحيان، كما لا بد للعلماء منه[1]، فإن لم ينظم الإنسان تفكيره، ويكون فكره متناسقاً فلن تكون هناك معرفة، ولن يكون هناك علم، إذ بالتحليل المنطقي يتقدم العالم خطوةً خطوةً، ويحاكم تقدمه، وينقد منجزاته، وكذلك الفلسفة. قد لا يكون كافياً وحده، ولكن لولاه لوقعنا في اضطراب كبير، ولما تقدمت العلوم والأفعال الإنسانية خطوةً واحدةً، مؤكدةً وصحيحة، فالأشياء بنهاية المطاف تقاد وتعرف عندما نحاكمها محاكمة منطقية بعيدة عن الانفعال، فنفكك ألغازها، ونظهر أسرارها. هذا ما يفعله العلم، وما تفعله الفلسفة، وما يقوم به الإنسان عند تنظيم حياته وتخطيطها في كل المجالات، فهو يعتبر فتحاً عظيماً لو راعينا المنطقية في أقوالنا وأفعالنا على حد سواء لربما كنا شأناً آخر.

المعرفة عند أرسطو:

كما أوردنا سابقاً كان أفلاطون يؤمن بإمكانية العقل البشري إدراك الحقائق الكلية، والحقائق عنده هي (الصور) و(المثل) بالارتفاع إليها صعوداً من المحسوسات، التي من شأنها تذكيره بما كان قد شاهده، وعاينه من قبل، عندما كانت النفس تعيش

---

(1) شفرة الحياة. د. حسن كامل عواض. عن دار الكاتب العربي للطباعة والنشر. القاهرة. وزارة الثقافة عام 1968م «السر الأساسي لفاعلية المنهج العلمي المتبع في ميدان البيولوجيا الجزيئية، ونعني بذلك تخطيط البحث العلمي على أساس من قواعد المنطق الصوري المعروفة..» ص 28.

في عالم المجردات، والحقائق الخالدة، وتذكر هذه المثل يتم عن طريق الجدل، حيث تتولد الحقائق بالنفس وتشرق.

أما أرسطو، فالمعرفة لديه تبدأ من الحواس، وذلك بانطباع صور المحسوسات في الذهن، ثم يقوم الإدراك بتجريد صورها، ومعرفتها، وصولاً للمعاني الكلية التي تنطبق على كل الأفراد والجزئيات في الوجود (جنس، نوع)، وأرسطو أيضاً فيلسوف عقلي، يؤمن بإمكان العقل الإنساني الوصول للحقائق المجردة، والمفارقة، وذلك بفضل حيازة هذا العقل على الملكات التي تؤهله إلى المعرفة، مثل الحس والمشاعر التي تصاحبه، عند إدراكه للمحسوسات، وقبل الاستنباط والحدس، الذي هو الأساس المباشر لإدراك عدد قليل من الأجناس المصحوبة بخواصها الذاتية، والتي تتجلى بها مباشرة، دون حاجة لحد وسط، ويكشف لنا عن مقدمات صحيحة في ذاتها، وعلى ذلك، فالذهن الإنساني ليس صفحة بيضاء، بل فيه استعداد للمعرفة، ترتبط بطبيعته نفسها، وتظهر فيه في صورة البديهيات الأولى[1].

فكل عملية من عمليات التفكير تتضمن مسلمات أولية، وأجناساً أعم بحيث لا يستطيع الاستدلال تجاوزها، وهذه الأحكام هي « المقولات « « قاطغورياس «، التي ترسم الصورة الأعم لصور الكائنات، فهي إطار لتبويب الموجودات، كما هي نماذج الموجودات العليا، والتي يقودنا إليها الاستنباط عند محاولة التبويب والتصنيف.

والمعرفة عنده هي معرفة بالكليات، إذ لا معنى للمعرفة، إلا إذا عرفنا الأنواع وخواصها الملازمة لها. فالمعرفة تؤول أخيراً لتصبح تبويباً وتصنيفاً، ولكنها أيضاً تشمل التجريب والرأي والتفكير. والتجريب ذاته يجب أن يستند على أساس راسخ من صور المحسوسات، فهو يظهر لنا صور الأشياء، إلا أن التجربة ليس بإمكانها فعل ذلك بمفردها، دون قدرة من الذهن على إدراك الصور في الأشياء، واستنباط الماهيات مما يغلفها من لواحق، وأعراض، ولما كانت مواد العلوم ليست كلها على درجة واحدة من التحديد والضبط، فسيكون لدينا قضية يقينية، وأخرى احتمالية، ويجد من الأقيسة وأدلة الاستقراء ما هو أقل صرامة وحقيقة من الأقيسة والاستقراءات التحليلية البرهانية، ومثل هذه الأقيسة الأقل

(1)الفلسفة اليونانية. ألبير ريفو. ترجمة د. عبد الحليم محمود أبو بكر ذكرى. مرجع سابق ص 166.

يقينية توجد بكثرة في الفنون، وفي الحياة العادية، وبالملاحظة يمكن الوصول لنقطة ارتكاز نصل منها لدرجة عالية من الموثوقية.

وكما توجد مادة أولى «هيولى»، يوجد عقل أولي «هيولاني»، كما يقول البعض من شراح أرسطو، وهو غير متعين ومتحدد، وهو عقل منفعل، يقبل كل الصور، ويملك إمكانية التعقل، ولكن بالقوة، فهو عقل بالقوة، عقل منفعل (intellect patient) يتقبل الصورة، وينفعل بها، وبوساطة من عقل آخر يخرجه من القوة إلى الفعل سماه «العقل الفعال» (intllect agent)، وهذا العقل مشترك بين الناس جميعاً، وهو علة الإدراك الفاعل، وهو شيمة العقل الهيولاني، فيصبح العقل (الهيولاني) تبعاً للعقل الفعال عالماً بجميع المقولات، بل هو جميع المقولات، بينما كان من قبل قابلاً لها فقط، وهو مفارق للمادة، وليس بحاجة لجسد عضوي، وهو أيضاً غير منفعل، فهو إذاً فعل محض، له بالنفس البشرية اتصال ليس جوهرياً. يقول الدكتور (ماجد الفخري): «وحول مسألة هل هذا العقل مفارق وله وجود خاص أو جزء من أجزاء النفس دارت مشادة كبرى في تاريخ الفلسفة الأرسطية»[1].

وبين الحس والعقل شبه من عدة وجوه، فكلا المحسوس والمعقول يصبحان في حال الحس والعقل بالفعل شيئاً واحداً، والقوة الحاسة والناطقة لا طبيعة خاصة بهما، فهما عبارة عن قوة واستعداد فقط، كيما يتمكنا من تلقي جميع المحسوسات، والمعقولات، حتى المتضادات منها، وهو ما حمل (أنكساغوراس) على القول: «إن العقل لا اختلاط له بشيء، فكان بهذا المعنى محلاً أو حيزاً لجميع الصور، وكلا الحس والعقل إن هما إلا إدراك صور الأشياء دون مادتها».

أما كيفية إدراك الصور، يصفها أرسطو بأنها شبيهة بارتسام «الأحرف على لوحة لم ينقش عليها شيء»، فكان العقل، قبل فعل الإدراك، خلواً من الصور (Table ularas)، فإذا استكمل، أي حصل فيه الإدراك بالعقل، أصبح ومعقوله شيئاً واحداً. وشروط هذا الاستكمال، الذي يعرض للعقل هو كل شيء بالقوة في حاله الأولى. يقول (أرسطو): إنه يلزم أن يكون ثمة عقل ماهيته أن يفعل جميع الأشياء، على خلاف العقل الآنف الذكر، الذي يصبح جميع الأشياء في حال الإدراك، فحال

(1) أرسطو طاليس. د. ماجد فخري، مرجع سابق ص 71.

الإدراك أن فيه عاملاً مادياً وهو استعداد محض، وعاملاً فاعلاً، هو مبدأ الكمال أو الحقيقي فيه، وهذان العقلان هما ما دعاه شراح أرسطو بالعقل الهيولاني، والعقل الفعال.

نفهم من كل ذلك أن هناك عقلاً يتميز عن المادة في أنه عبارة عن قوى واستعدادات للمعرفة، بالإضافة للقدرة على النمو، لكن هذه القوى والاستعدادات موجودة لديه بالقوة، فهو بالتالي استعدادات وقوى، ويخلو من كل شيء، خلا هذه الاستعدادات والقوى، والقابلية لاستقبال الصور والمقولات، وهي عند أرسطو عشرٌ تبدأ من الجوهر، والكيف والكم... إلخ، فهو إذاً إمكانية واستعداد، وقدرة بالقوة، فهو إذاً صفحة بيضاء من حيث الصور، لكنه ليس لا شيء، بل هو قدرات وإمكانيات، وقوى بالقوة، فلا بد إذاً وجرياً على طريقة نشوء الأشياء لدى أرسطو، وكما أعرب هو من وجود عقل آخر، ونقول «عقل» لأنه وتبعاً لكون العقل جوهراً مفارقاً للمادة، فما سيؤثر به، ويخرجه من حال القوة إلى الفعل هو وجود عقل آخر، ولنقل إنه «العقل الفعال»، الذي سيخرج ما هو بالقوة لدى العقل الأول المنفعل، والذي هو بذرة أولى سيكون العقل «الفعال» كمالاً واستكمالاً له، يخرج من القوة إلى الفعل، حيث يتحقق، وتظهر به الكليات أو المقولات بشكل بدهيات، يستند إليها العقل الفعال، لاستخراج النتائج منها، والوصول إلى الحقائق، ولكن السؤال هو: هل هذه المقولات أو المسلمات البدهية التي تنبعث في العقل بداءة، هي إطار له وشكل، وهنا نقترب من «كانت»، أم أن هذه المقولات والمسلمات البديهية هي ابنة التجربة توصل إليها العقل بالتجريد؟.

الواقع أن رأي أرسطو هذا يعاني بعض التناقض، وقد يكون هذا الأمر غير واضح بالنسبة له، وإن كان بإمكان الحدس المباشر الوصول إلى هذه المسلمات.

ولكن ما يهمنا لدى أرسطو ويخدم غرضنا هو:

1. كان أرسطو في بداية اهتمامه بالفلسفة، وربما قبل ذلك أفلاطونياً، نعم يصنف أرسطو مع الفلاسفة الروحيين، ولكن فلسفة أرسطو بها جانب كبير من الواقعية، ومحاولة الالتصاق بالوقائع عن طريق الملاحظة الحاذقة، والحصافة، إلا أن ملاحظتي هنا تتعلق بأن الجانب الآخر من فلسفة أرسطو، والخاصة بالواقع، حدثت بعد أن ودع أرسطو الأكاديمية، أي في

زمن لاحق لزمن البلوغ، وأهمية هذه الملاحظة تكمن في أن العقل في بداية أمره يكون مثالياً وروحياً، ولا يتعلق الأمر هنا بأرسطو فقط، بل إن العقل الإنساني هو كذلك بالفعل.

2. إن العقل لدى أرسطو بداءةً ليس صفحة بيضاء، لكن دون صور، فهو من حيث الصور صفحة بيضاء، وليس كذلك من حيث الإمكانات والقدرات، ونحن نوافق على هذا الطرح مئة بالمئة، لأن لمسألة كون العقل صفحةً بيضاء بداءة أم لا له أهمية كبرى، ستتضح فيما بعد، تتعلق بتكوين هذا العقل، وأهمية كونه صفحة بيضاء في مسار المعرفة، بل هذا الأمر هو ما يحاول هذا الكتاب استجلاءه، كما من الأهمية بمكان أن يحايث العقل الواقع فيما بعد، وهذه سمة من سمات كل عقول البشر، فعقل أرسطو عقل طبيعي جداً، وإن كان متميزاً بعبقريته، لأن العقل الموهوب يرسم منحنيات العقل الطبيعي بدقة، وإرهاف، قد لا نقع عليها بالوضوح نفسه لدى كل العقول.

وكما قلنا، إن غرضنا من هذا الكتاب له أهداف محددة، وليس هو تاريخ للفلسفة، بل سيقتصر علمنا على أخذ نماذج يمكن أن تفيدنا في غرضنا النهائي، لذلك فما يهمنا هنا، ونحن نتحدث عن (أبيقور) من منطلق، أن الفلسفة تبحث في الجوهر في معنى الأشياء، ولعل هذه السمة هي ما يميزها عن العلم، فالإنسان يكون عالماً بعد تجربة في الفلسفة، التي هي بحث في المعنى بشكل أساسي، ونقصد بالإنسان العالم، العالم الحقيقي، وهنا يجب التمييز بين دارس العلم والعالم المتخصص، وبين العالم الحقيقي، فالأول يؤمن فعلاً بأن الكون والوجود يخلوان من الماهية، والمعنى بمعناهما الجمالي، والأخلاقي، والمعنوي (الروحي، والحياتي)، وأن الكون عبارة عن كم هائل من الأبعاد والكمات، والطاقات فقط، وإن كانت الفلسفة طفولة العلم، إلا أن العلم يتخلص من هذه الطفولة بالمعنى السابق إياه، ملتصقاً بالظواهر، محاولاً ألا يسمع إلا نغمة الوجود المادية، متخلياً عن كل ما يتسرب بين الأصابع، ويكون غير ملموس، إلا أن أثر ذلك وإن كان كبيراً على تقدم العلم بفروعه المختلفة، وما ينتج عن ذلك من تقدم تقني هائل، إلا أن عالِمَ الحاضر، وفيلسوف الأمس، قد فقد كثيراً مما كان من

شأنه رفع قيمة الإنسان، وما من شأنه ملء الصدر بكل ما هو نفيس وغال، ولا يقدر بثمن على الإطلاق، وليس له من مقابل، أو تعويض أبداً إلا تقدم العلم والتقنية، فها هو بعد أن كان أثمن ما في الوجود، يتقزم، ممحياً ما كان بنظره أبعاداً جمالية ومعنوية، تغدق عليه فيضاً من السعادة، لا تقابله كنوز الدنيا. هذا ما نقصده بالعالِم الحقيقي، ذلك الذي يقول قلبه ما يقول عقله وحسه، إزاء وقائع مادية صرفة، هي جوهر الوجود.

من هذا المنظور يمكن تصنيف (أبيقور) بين الفلاسفة العلماء، ليس فقط لأنه يعتبر أن لا وجود إلا للذرات والفراغ في الطبيعة فقط، وتتكون الموجودات المختلفة من تآلف الذرات الساقطة بفعل ثقلها، بخط مستقيم إلى الأسفل، ولسبب ما ينحرف بعضها قليلاً، ويكون ذلك سبباً لتلاقيها، وتشابكها، كما تتلاقى بأشكال أخرى، بإبعاد الأثقل فالأخف، والتلاقي تبعاً للثقل، فتتكون المحسوسات المختلفة من صلبة، حيث تتشابك الذرات، وسائلة حيث تتجاور، وغازية حيث تتباعد وتتناثر، بل والنفس البشرية ذاتها هي ائتلاف من ذرات، بل وإن الجزء السامي منها هو عبارة عن لطائف من الذرات مستديرة، بل وحتى هذه الذرات على اختلاف صورها، وممثلاتها هي خزائن ذاكرتنا، وهي إدراكاتنا الحسية، وذلك لانفصالها عن موضوعاتها، وتناثرها بحيث إن منها ما يصطدم مباشرة بعيننا، وأخرى بحاسة اللمس لدينا بشكل خاص، لتلتقي بذرات النفس لدينا حيث تتعشق بها، وتكون مدركاتنا الحسية المباشرة. أما بالنسبة لبقية حواسنا، فإنها تتلقى الذرات المختلفة من تغلغلها في أجسامنا، عبر مساحات الجلد كافة، مستقرة في أعضاء الجسد، التي تشكل هذه الحواس، ومنها ما يستقر في أعضائنا وهي الأوفر، ومنها وهي الأكثف ما يستقر في صدورنا، متحركاً نشطاً، وهو سبب حركتنا، وحركة أعضائنا، بل وعمليات تفكيرنا، كما يعتبر الفيلسوف أن هناك أجزاءً من الصور غير المكتملة، تنقلها ذرات غاية في الدقة، لكائنات بعيدة للغاية عنا، ومعرفتنا بهذه الكائنات غائمة، ولا يمكن إدراكها على حقيقتها، مثل (السماء، والكواكب)، وهي لذلك محل التأويلات المختلفة، على الإنسان الحكيم أن يأخذ منها المناسب له، والذي يريحه، ويتناسب مع حاجاته وقدراته، كما تتوارد ذرات غاية في الدقة، تنتقل إلينا من

موضوعات مبهمة، لا يمكن إدراكها، مثل (الحركة، الحياة، الموت) محل تأويل وخلط، وفقط الحكيم، هو من قد يدرك كنه هذه الموضوعات الغامضة. وعليه فالموضوعات الممكنة الإدراك ثلاثة أقسام:

1. مدركات حسية.
2. أجرام وكواكب وسماء.
3. موضوعات غامضة كالحركة، والحياة، والموت.

إن سبيل الإدراك هو الحس، الذي لا يمكن أن يخطئ، وإن حدث وأخطأ، فالخطأ لا بد عائد للعقل، الذي يستند لهذه المدركات، ويؤولها تأويلاً خاطئاً، بالاستناد للمدركات المتراكمة لدينا من قبل في خزائن العقل، فيقوم العقل بالربط بينها، وتأويلها تأويلاً خاطئاً، وعليه فلا معرفة ممكنة، دون الاستناد للمدركات الحسية والحواس، وهذه المدركات الحسية يقينية، لا يداخلها الخطأ من أي جهة، وهي مقياس للحقيقة، كما أن الحدس القبلي، بالشكل الذي أتينا على ذكره، يشكل مقياساً للحقيقة آخر.

كما أن هناك المشاعر المقترنة بهذه المدركات، كاللذة والألم، إذ لا توجد أحوال للنفس، دون أن تكون ملذةً، أو أليمة، واللذة هي مقياس آخر للحقائق.

إن اللذة التي يتحدث عنها (أبيقور) ليست تلك اللذات العابرة، والتي قد تخلق الألم، بل تلك اللذات الثابتة، والمستقرة، والتي تحتفظ بها النفس، وترغب في استمرارها. وطبعاً لا سعادة هناك دون لذائذ الجسد، وإن كانت هذه اللذائذ متفاوتة في أهميتها، بل إن مهمة الفلسفة لديه، هي البحث عن أسس السعادة، والسعادة في راحة البال، وإبعاد الاضطراب عن النفس، وذلك بتحقيق اللذائذ البسيطة، اليسيره، والتي لا تكلف العناء، لذلك كان أبيقور يقتصر على الضروري جداً، كالماء، وماء الشعير، والخبز، والابتعاد عن الناس، حيث يحقق الأبيقوريون الهدوء والسكينة، وبذلك تتحقق لهم السعادة.

وعلى الحكيم أن يصل إلى الحقائق للتخلص من الرعب، والرهبة التي تتركها الآلهة، ومحاسبة النفس بالآخرة، إذ لا شيء من ذلك، وهذه الأمور لدى أبيقور ضرب من الوهم، فلا يجب الاكتراث بالموت، ولا بالآلهة، ولا يجب أن يسببا لنا القلق، والهم،

والخوف، وذلك بالمعرفة الحقة، الصحيحة لهذه الأمور: «فعندما يكون الموت لا أكون، وعندما أكون لا يكون الموت».

لقد كافح أبيقور ألم المرض الممض لفترة طويلة، بنفس حية نشطة، اندهش لها الدارسون، والباحثون، كما تلامذته، وكان لديه علاج للحزن، والإحباط، والقلق، وذلك بأن يصرف الإنسان نظره عما يؤلمه، ويقال إنه: «احتفل وهو في النَّزع الأخير بيوم حياته السعيدة»[1].

وتذكر أيام النجاحات، والرمي بالآلام، والأحزان لأغوار بعيدة من النسيان، وإن كان ذلك من ناحية التطبيق صعباً، ولكن ما إن تنجح بذلك، حتى يكون لطريقته هذه الأثر العظيم، بل إن طريقته هذه يأخذ بها علم النفس الحديث.

أما منهج الفيلسوف بالبحث، فهو الابتداء بما هو بسيط، وبديهي، ويفهمه كل إنسان، والانتقال للظواهر، واستخدام الأمثال... الخ لتقريب الفكرة من أذهان الناس مثقفيهم وأمييهم.

واضح أن أفكار أبيقور مادية محضة، وليس من هنا فقط نستمد فكرتنا، بأن أبيقور عالم، بل هو عالم لأنه ينظر للوجود دون بعد روحي، بل إن أخلاقه، وإن احتقرت الثروة، والجاه، واقتصرت على الضروري والتزام جانب الصدق والاستقامة، لكن السعادة لديه، جزئية، لا تستمد من بهجة روحية خالصة، سببها غنى وعمق روحيَّان، إذ لا شيء يثلج الصدر، ويهب السعادة بمعنى الكلمة، إلا الوجود الروحي الغني، والذي يصعب روده أو إدراك نهايته، وكلنا يعلم كم هي سعادة بسيطة، وسطحية تلك، المتحدرة من قضاء حاجات الجسد فقط. نعم توجد سعادة، ولكن بمقارنة هذه السعادة، بسعادة وبهجة الروح والنفس لتبدو جد محدودة، ولظهر الإنسان بالمقابل قريباً جداً من الحيوان. ولا شك أن مذهب أبيقور بالسعادة يأخذ به كثير من الناس وحتى الوقت الحالي، وفي كل الأوقات، ولكنها سعادة ضحلة نوعاً ما، بالمقارنة بالسعادة العظمى، الصادرة عن امتلاء النفس بالمشاعر العظيمة، الراقية، وهي مشاعر امتلاك الخير، والحق، والجمال، والعظمة، وليس فقط مجرد قضاء حاجات جسدية، والابتعاد عن كل ما يكدر

(1) الفلسفة القديمة. جان بيير ديمون. ترجمة ديمتري سعادة. سلسلة ماذا أعرف؟ المنشورات العربية ص 193.

النفس، ويتعب الجسد على أهميتها، والتماس السكينة والهدوء، فلم يذكر أبيقور مثلاً التمتع بالجمال، والالتحام بما هو حق وخير. أي سعادة تعدل سعادتنا عندما نكون في قلب الوجود؟!.

وهكذا تتجمع لأبيقور كثير من السمات، التي تجعل منه الفيلسوف العالم، ليس آخرها الالتفات لشؤون معيشة الإنسان بالواقع، ومحاولة معالجة أدوائه، وهذا لا يكون إلا بعد التخلي عن المعاني بالوجود.

والاتجاه الآخر الذي سنتحدث عنه هنا قليلاً هو «الرواقية»:

مرت الرواقية بأطوار ثلاثة:

1. الطور القديم، ويمثله ثلاثة من الفلاسفة والحكماء المحترمين، وهم (زينون 336– 264 ق.م) و(كليانتس 331–232 ق.م) و(كريسبس 283–210ق.م) وثلاثتهم من الفقراء القنوعين، والمقتصدين، والمتواضعين.
2. الطور المتوسط، ويمثله (بانيسيوس 185–112 ق.م) و(بوسيدونيوس 135–15 ق.م).
3. الطور الأخير، ويتمثل بالرواقية الرومانية، وتضم (سينكا 354–265ق.م) و(أبيكتيتوس) و(ماركوس أوريليوس 121–180ق.م).

ورغم اختلاف هؤلاء بالتفاصيل، إلا أن الإطار العام لفلسفتهم واحد، منذ ممثلها الأول «زينون»، ورغم أن الرواقية تتفق مع الأبيقورية في نقطة الانطلاق، والتوجه الأخلاقي، لأن اثنتيهما تجعلان من الطبيعة، والمحسات المستند الأول للمعرفة، والعلم، كما أن توجههما الأخلاقي واحد، فهما تكرهان الجاه، والثراء، وتسعيان للفضيلة والسعادة.

ورغم هذا الاتفاق، إلا إنهما تختلفان بعد ذلك في كثير من الأشياء، فالرواقية تجعل نقطة الانطلاق من الطبيعة، فلا شيء موجود إلا المحسوس، الماثل أمام النظر، والذي يشغل المكان، وهذا المحسوس هو المفردات، فلا وجود إلا للأفراد، وهي وحدها الكائنة، وما خلا الوجود فهو العدم، الذي لا معنى له، والرواقية تنكر الأجناس والأنواع التي تحدث عنها أرسطو، كما تنكر الصور، والمثل التي قال بها أفلاطون، وهذه الموجودات الفردة هي المدركات الحسية، التي ندركها بالملامسة

والمصادمة المباشرة، إذ لا وسيط بين قوة الحس، وبين المحسوسات، فلا ممثلات هناك، ولا صور هائمة بالفضاء تنفصل عن المحسوسات، وتنتقل إلى حواسنا وأعضائنا، كما قالت الأبيقورية، وإنما الإدراك يتم مباشرة باللمس والمصادمة بين المحسوس، وقوة الإحساس، وكلاهما مادي، وعملية الإدراك تأتي بعد استحضار المحسوسات، وعند استحضارها يتم بشكل مباشر وتلقائي الإدراك، وعندئذ يتم القبول، وهو امتداد للإدراك مباشر وفوري، وتلقائي، مثله، كما أن عملية الإدراك متصلة ومستمرة، وذلك لأن الطبيعة متصلة ومستمرة دائماً، عندئذ ينتقل المدرك مؤثراً في النفس، فينقش عليها بتفاصيله.

وهكذا فكل وجود يقتضي أن يوجد في المكان، وأن يمتد في الأبعاد الثلاثة المعروفة، ويكون قابلاً للتحرك عبر اللمس، والصدم، وعلى ذلك فالضوء، والحرارة، والبرودة جميعها مادية، ولا يمكن أن تنتقل دون أجسام تحملها، وهي تتحرك كما يحدث لعصى عند تحريكها، فإن حركتها تتم بشكل كلي، متصل، هكذا ينتقل الضوء، والحرارة، والبرودة.

والإدراكات الحسية نوعان، فمنها ما هو مجموع الإدراكات الحسية القبلية، السابقة للموضوعات الحسية، والوراثية، وهي موجودة بداءةً لدى كل الناس سواء، ومجموعها يسمى «الإدراكات المشتركة»، التي لولاها، لما أمكن للناس أن يتفاهموا البتة، إذ الكل يستند إليها بعقله عندما يبتدئ التفكير لدى كل منا على السواء، وهذه الإدراكات تبرز لدى أول تنبه للذهن بعد الولادة مباشرة، كما تظهر لدى الأطفال والشباب، وهي وراثية.

وهناك المدركات الحسية التي ستحصل لنا بالتجربة، وهي انعكاسية نتيجة خبرتنا، وتجربتنا في الحياة، ولا شيء في المشاعر غير المدركات الحسية على اختلاف أنواعها. وما لا يشغل مكاناً، وما لا يتحرك لا وجود له.

ولكن كلنا يعلم أن ليس جميع إدراكاتنا، ومشاعرنا صادقة، فهناك مدركات حسية زائفة، كما تنبئنا بذلك التجربة، وهنا لابد من مقياس للحقيقة (Ritere) يميز بين الإحساسات الصحيحة والزائفة، لا بد من معيار نميز به الحقائق، وهنا يضع الرواقيون بعض المبادئ، أولها أن يكون الإحساس بالموجود

قوياً واضحاً، بحيث لا يحتمل الجدل، أو النكران، فهو يفرض نفسه علينا، بحيث لا يمكننا نكرانه وعدم القبول به. وهذه الإدراكات المشتركة، ومحتويات الشعور، لا تشكل فلسفة متماسكة، أو مذهباً، لأنه بالواقع لا اتصال بينها، وكل ما يوجد من روابط، واتصالات عرضية من عندنا، أي أن التأليف الروائي بينها هو من عند الإنسان.

أما كيف يتم ذلك بالنسبة للرواقية؟.

وهنا أيضاً يجب علينا العودة للظواهر، إذ تعتبر الرواقية، أن لدى الإنسان اللغة، ونجوى النفس، وكلمات اللغة، تقابل المدركات المشتركة، ومدركات الخبرة، وهي تقوم بربط هذه الكلمات، لتخرج بتعابير ذات معنى، اتصالية، فاللغة من شأنها الربط والوصل بين الموجودات، وعلى ذلك يمكن أن ننشئ منطقاً حقيقياً، يمكن استخدامه بسهولة، فكل عبارة مفهومة بسيطة، هي ربطاً بين مدركين حسيين، موضوعين بجوار بعضهما بعضاً، ويمكن أن تشمل العبارة على جملتين مثل:

إذا كانت الشمس طالعة

فالنهار موجود

فالحكم على صحة هذه العبارة يأتي من الخبرة الحسية اليومية، فهي صحيحة ويمكن أن تكون العبارة بشكل ينفي طرفٌ منها ضرورة الطرف الآخر، مثل:

إذا كانت الشمس طالعة

فالنهار غير موجود

القضية الثانية تنفي ضرورة الأولى، ويمكن أن تكون العبارة بشكل تردد بين قضيتين مثل:

إما النهار موجود أو غير موجود .... الخ

قلنا إن لا وجود إلا لما هو جسمي ومادي، فالوجود موجود وما ليس بوجود فلا وجود له ولا معنى، فالفراغ لا يمكن أن يكون له وجود، لأنه ليس بجسم، وإن كان له ثمة وجود، فخارج حدود العالم، لأن العالم ممتلئ، وما نظنه بفراغ كالهواء، وما يوجد حتى بين ذرات الشيء المنسحقة، وما هو إلا ملاء من جواهر فردية غير مرئية، فلا فراغ هناك البتة، وعلى ذلك فالعالم متصل، وهو تبعاً

لذلك قابل للقسمة إلى ما لا نهاية، إلا أن الموجودات قد توجد متفرقة في أماكن شتى، وقد تختلط، فتتراكب مكونة أجساماً من عناصر شتى وكل عنصر منها يتركب من مركبات مختلفة بداخله، كالكائنات الحية مثلاً. ولكن ما الذي يعطي للموجود صفاته الخاصة، وكيانه واستقلاله الخاص؟. لا شك بأنه لا يوجد شيئان متطابقان تمام التطابق، حتى التوءمان، وحتى ورقتا شجرة واحدة، فلا بد وأن يكون هناك شيء ما كصفة لكل شيء تميزه عن غيره، وهذه الصفة الخاصة موجودة لدى كل شيء، وهي أساس تفرده وتميزه.

وكما الأجسام المركبة من خليط من الأجسام المختلفة، كذلك العالم بمجموعه يكون مركباً واحداً، رغم أن الرواقية القديمة لم تتحدث عن جوهر واحد لهذا العالم، فوحدته تتبع وحدة نظامه، وأسلوب سلوكه، وتشابه تركيبه، وخضوعه لقوانين واحدة. كما يستشف من أقوالهم إن المادة نوعان، الأول: المادة الغفل، وهي (التراب، والماء)، وهي مادة منفعلة، سالبة، قابلة لتشكل الأشياء منها، والمادة الثانية: هي المادة الفاعلة، التي تتداخل بأخرى، وتؤثر بها، جاعلة منها جسماً، ممسكة صفاتها، وصورتها، موحدة إياها، وهي حية، وهي أساساً من النار، والهواء، حيث هذان العنصران هما أساس كل الموجودات في العالم، ففي الموجودات ذات النسبة الكبيرة منهما، تكون كائنات أكثر سمواً، وأرفع، وأكثر حيوية، وإلهية، فالله هو العالم، والنفس البشرية فيضٌ من النفس الكونية المبثوثة في أنحاء الوجود كافةً، وهي تخرج من الإنسان بالموت، عندما تخرج منه جذوة الحرارة به، الماسكة لوحدته. ولا يتميز الإنسان فقط بأنه يحوز جذوة الحرارة هذه، بل كل الكائنات والأشياء على اختلاف أنواعها، ويعتبر «كليانتس» أول من تحدث عن توتر «اليونوس» النار، حيث يبلغ هذا التوتر أقصاه في أطراف من العالم تصل حتى الالتهاب الكلي، وكمثال على حيوية الموجودات، يصف كليانتس الشمس بالقول: «نار منظمة وفنانة تجر في سباقها الكون بسلسلة من العلل، إنها خالدة، عاقلة، كاملة، ذكية، سعيدة، تجهل الشر، إنها العناية التي تسمى الله، أو «ديا» لأنها العلة و«زوس» لأنها سبب الحياة»[1].

(1) الفلسفة القديمة. مرجع سابق ص 122.

إذاً المادة هي الحياة، والعالم هو الله، كما توجد آلهة أخرى، هي آلهة اليونان القديمة، فالعالم والسماء هما مادة الكون، والنار والهواء هما صورته، ولكن ليس بالمعنى الأفلاطوني.

والمطلوب من الإنسان، التوافق مع عالمه بالخضوع لقوانينه، وضروراته، والاستسلام لمشيئته، ولما يتطلبه من سلوك متوافق.

من النظر في هذا المذهب، ومواقف وسلوك أصحابه، نقع على بعض الأمور الغاية في الأهمية، ففهم العالم أولاً، والسلوك بحسب قوانينه، وضروراته ثانياً هو بغية الفيلسوف، فنحن لا يمكننا التصرف بالتضاد مع الطبيعة، والعالم، وإن تم ذلك، لربما وجد الإنسان يوماً حتفه، ففي سلوك الإنسان بما يوافق طبيعته الجسدية والعقلية، صحة لهذا الجسد، ولهذا العقل وقوانينهما، وأنْ لا نأكل حسبما يتطلب الجسد، وأن لا ننام حيث يجب أن ننام، وأن ننهض حيث لا يجب النهوض، قد يصحبه الكارثة، وهنا يصح قول المثل الطبي « الإنسان لا يموت ولكنه يقتل نفسه »، كما أن التصرف حسب مقتضيات الطبيعة وقوانينها، به السلام للإنسان، ولتقدم حضارته، وهنا: هل ينفع قطع الغابات، والأشجار، وهل ينفع ملء الجو بالغازات الضارة؟!. وما مسيرة العلم والفلسفة إلا لفهم العالم، والتصرف وفق مقتضياته، وحسب ضروراته، وإمكاناته، ومن هنا نشأت تلك المبادئ الرائعة بالعلم والفلسفة، من أننا يجب بادئ ذي بدء فهم المرض، حتى يمكن العلاج، وفهم الشيء أي شيء حتى يمكن التعامل معه، وأصبحت هذه القاعدة من القواعد الأساسية جداً لأي نشاط إنساني، إذ يجب أن نفهم المعطيات، والإمكانات، والأدواء حتى يمكننا رسم الخطط التنموية، والعلاجية، والاستراتيجية وغيرها، وهو مطلب الوعي الإنساني، منذ أن وعى ذاته وعالمه، وذلك بصرف النظر عما إذا كانت الآراء الرواقية صحيحة أم غير ذلك، إلا أن المبدأ صحيح. يقال هنا بالمناسبة «الإنسان أشبه بكلب مربوط بحبل إلى عربة لقاط الخرق. إنه يستطيع ألا يتبع العربة ولكنه قد يموت مخنوقاً بالحبل، كما أنه يستطيع بالعكس أن يساعد على تقدم العربة»[1].

يمكننا ألا نقبل هذا الكلام على إطلاقه، إذ يمكننا بفهم الطبيعة وتعديلها، وجعلها أكثر ملاءمة لحياة الإنسان وهو هدف إنساني ومشروع.

(1) المرجع نفسه ص 127.

قد لا يمكن القبول بالتبعية المطلقة للعالم خيره وشره، والاكتفاء بذلك، دون أن يقوم الإنسان بفعل ما، وبتعديل ما من شأنه أن يشد أزر الإنسان، ويطيل حياته، ويبعث السرور والسعادة والسلام في كيانه، وجعل عالمه أكثر جمالاً، ويمكن ذلك بعد فهم العالم بدرجة مقبولة.

كما أن النظر للوجود والطبيعة، والظواهر الحسية المختلفة، ككائنات حية هو من صلب النظرة الفلسفية، فالعالم واحد، وهو حي، يمثل تمثيلاً جيداً النظرة الفلسفية، ولكن لماذا هو صحيح أن تكون الفلسفة كذلك، ونحن نعلم بوجود فلسفات غير حيوية ومادية؟.

إن الإجابة على مثل هذا السؤال ستأتي لاحقاً، أما مبدئياً فنكتفي بالقول: إن النظرة المادية البحتة تمثل نضج الفلسفة وعلميتها. وقد نقول إنها الفلسفة وقد انتقلت إلى الحكمة، والحكمة هنا تعني حالة الموازنة، التي يصل إليها الفيلسوف بعد الخبرة، والتجربة النظرية، والعملية معاً، عندما يكون بالكف نظريات مختلفة، يقوم الفيلسوف بالموازنة بينها، وترجيح وجهة نظر ما، أو جانب من وجهة نظر ما. قد يكون مثل هذا القول جديداً حول الموازنة، والنضوج الفلسفي، ففترة الحكمة هي امتداد لحالة الفلسفة الأولى، المنطلقة والمتفائلة، ولكن غير الحكيمة، بمعنى الاتزان، وعدم الانقياد وراء النظر على إطلاقه.

ورغم أننا سنقع على فلسفات حيوية، ومحايثة لمسيرة العلم، وتحقيقه لنجاحات مهمة في سبيل فهم العالم بمختلف ظواهره، ولكن ليس كل فيلسوف يقنع بأسلوب العلم لفهم العالم والكون. إذ يطمح كثير من الفلاسفة إلى فهم ما تنطوي عليه المادة، وما هو خلف الظواهر، إضافةً لأن العلم ذاته لم يحقق نجاحات حاسمة في هذا الصدد، أي لم يجب على كل أسئلة الفيلسوف، فما زالت مسيرة العلم طويلةً ويكتنفها الغموض بشكل أو بآخر، وهل ما توصل إليه العلم هو كل شيء؟ وهل يمثل الجوهر؟.

ومشكلة العلم من مشكلة العقل الإنساني بمواجهة الوجود، أي هل ردم العلم الهوة تماماً بين العقل، وبين حقيقة الوجود، وهل يحقق علمه تطابقاً تاماً مع الوقائع؟.

وإذا كان ذلك، فكم سيغدو الإنسان كائناً لصيقاً بالظواهر، وكيانه بمجموعه هو عبارة عن تعداد للكريات الحمراء والبيضاء، وخلايا الأعصاب، وعمل المخ

الميكانيكي، وبمجرد فهمنا لهذه الكميات، وكيفية عملها، نفهم الإنسان، وعندئذ ستغدو الأبعاد الروحية والنفسية زائدة عن الحاجة، في جزء كبير منها، وسوف تتقزم نظرتنا الشاعرية للموجودات، وإذا كان شأن الإنسان كذلك، فالشأن الكمي هو شأن بقية الكائنات، والموجودات فقط. وليس غرض بحثنا هو إنقاذ الإنسان من الوقوع في هكذا نظرة، فإذا كان ذلك الصواب فليكن، ولكن المسألة هي ما أدرانا أن هذا هو الحقيقة فقط؟!.

هذا جانب من الحقيقة، قد يكون جانباً مهماً حقق نجاحات عملية مهمة للغاية، ولكن ما أدرانا أن ذلك هو كل الصواب؟!. وما دام الإنسان هو عقل وشعور وعاطفة، ونفس، وهذه الأمور ليست أساسية بالنظرة المادية للوجود، بل لا مكان لها، ولما ينتج عنها من أخيلة، ومن وجودات أخرى مختلفة في قلب الظواهر، بل إن النظرة العلمية الحقة تقول إن الظواهر هي كما تبدو عليه مادية صرفة، ولا تتضمن أي بعد روحي، أو عقلي، أو حيوي، بل إن الحياة ذاتها هي ناتج بالمصادفة عن العالم والطبيعة[1]، ولكن ما المقياس ونحن محوطون بمسيرة الحياة الدافقة، والهادرة، والتي تشق طريقها بقوة وسط عواصف المادة؟!.

إذا أمسكت بقطعة حجر صغيرة (حبة رمل مثلاً)، فمن الصعب أن أستنتج أن لديها جاذبية، وإن حدث ذلك لبضعة من الناس، فملايين البشر لم تدرك ذلك لوحدها، وعلى النحو نفسه، قد تكون حبة الرمل ذاتها لا تتضمن أي بعد روحي للوهلة الأولى، ولكن مجموع الكون قد يمثل شيئاً من هذا القبيل، وأيضاً وعلى النحو نفسه ما أدرانا؟!.

إنها مشكلة العقل والوجود، أو الأصح مشكلة الوعي والوجود.

بقي أن نتحدث قليلاً بالنسبة للرواقية عن «الإدراكات المشتركة»، الوراثية، والسابقة للموضوعات الحسية، والموجودة لدى كل الناس على حد السواء. ربما كان من الصعب على الرواقية تفسير مصدرها وكل ما نعرفه من علم النفس، أن لدى الطفل الوليد ردود فعل منعكسة كالمص مثلاً، ولا نعلم بوجود إدراكات حسية، تشكل قاعدة معرفية

(1)لا يعدم العلم قلة من النظريات تعترف بكيان ما للبعد المعنوي «والعقل الكلي» مثلاً، إلا أنها نظريات، والمحك الحقيقي لقناعة العلماء هو التطبيق، كما تحدثنا قبلاً لا العودة لنظريات أرسطو.

لدى كل الناس، ولكننا نؤكد على وجود إدراكات حسية من شأنها تشكيل قاعدة معرفية لكل إنسان في وقت مبكر، بدءاً من إدراك الطفل وجه الأم... الخ، ونحن نقول إنها قبليةٌ ببعدها الذاتي، إذ نعتبر أن الطفل لن يتوصل قبل هذه السن، وحتى نهاية مرحلة الطفولة حوالي الـ(19) وما بعد إلى مفهوم المادة، بالمعنى الذي نعرفه.

أجل هناك موضوعات حسية قائمة بالخارج، وكنه هذه الموضوعات، وجوهرها هو ذاتي (روحي، عقلي، جمالي، وانفعالي) هي بهذا المعنى فقط ذاتية قبلية، بمعنى أن الإنسان يضفي مكنونات ذاته على الأشياء، ولا تقوم الأشياء ذاتها بفرض كنهها على الإنسان فقط. بهذا المعنى يمكن أن تكون قبلية.

وأخيراً، من الوجهة التي نحاول توضيحها لا تستوي الرواقية بتمامها كفلسفة لمرحلة أولى في تفكير الإنسان الفردي، معتبرين أن الفلسفة من منطلقها الأول في كل فرد، لا يمكن أن تتصف باحتقار الأشياء، التي تنظر الرواقية من خلالها للأشياء الخارجية، بحيث اعتبرتها أنها «لا تستحق أن تكون سبباً في تعكير صفو الذهن»[1].

كما أن بعض الشخصيات الرواقية كـ(كريسبوس) يحتقرون الناس أشد الاحتقار، وهذا الاحتقار لا يمكن أن يكون من صفات الفيلسوف في مرحلته الأولى، لأن الفيلسوف في بداية انطلاقته لا يهتم بالناس كثيراً، لأن ذهنه متعلق بموضوعات ميتافيزيقية، ذات أهمية كبرى، ومهما حدث على الأرض، وفي الواقع لا يقيم له وزناً كبيراً، ويترفع عن الضغائن بفعل الضرورة، لأنها ليست مما يأبه له، فالشرور صغيرة بنظره صغراً لا يستحق الانتباه، بل إن حالته المعنوية العالية، وثراءه، لتنأى به عن هكذا ضغائن. الأمر بالنسبة للرواقية يتراوح بين كونها فلسفة أولى في كثير من عناصرها، بينما في بعضها الآخر غير ذلك.

ومن الشكاك يمكن أن نتلقى درساً مهماً:

«إن الطبيعة الحقة للأشياء لا يمكن أن تعرف، وإن جميع الآراء الإنسانية، بسبب أنها مبنية على الجهل، لا تعدو أن تكون دائماً مشكوكاً فيها وباطلة». هذه هي القاعدة الأولى عند «بيرون الأليس PYRRHON D ELIS»، وهو أقدم شاك

(1)الفلسفة اليونانية. مرجع سابق ص 229.

عاصر زينون وأبيقور، ولأنَّنا لا يمكننا معرفة أي شيء، فيجب أن نتوقف عن الحكم. أما في السلوك فالنتيجة لذلك هي الاتصاف باللامبالاة، وعدم التأثر، وكمثال على اللامبالاة، يحكى أن صديق الفيلسوف « أناركساس « سقط في مستنقع، فلم يكن من الصديق إلا أن واصل طريقه غير عابئ بسقوط صديقه، ودون أن يمد له يد العون مما حمل الصديق على تهنئته لما لمسه من عدم التأثر من قبل الفيلسوف.

إذاً التوقف عن الحكم، أو «الأفاسيا»، أو العجز عن النطق و«الأتاركسيا» السكينة وحدهما تؤديان إلى عدم التأثر، الذي يقضي باحترام القوانين والعادات.

لم يكن بيرون شاكاً، يرفض وضوح الأشياء الحسية، وكان يقول إنه لا بد من الشك في الأشياء الغامضة، أو المستترة كالصور الأفلاطونية، لكن فلسفة الشك بلغت أوجها مع «أرسيسيلوس» و«كارنيادس».

أخذ أرسيسيلوس عن بيرون: «إن الحقيقة لا يمكن الوصول إليها، وإن الآراء الإنسانية متناقضة متضادة»، ومما لا شك فيه أنه يوجد بين الإدراكات ما هو حق، وما هو باطل، لكن لا يوجد مقياس للتفريق بينهما، ومعرفة الخطأ من الصواب، فالحواس يمكن أن تخدعنا، ولا سبيل لتمييز المدرك الصحيح عن الآخر الزائف، كما أن العقل لا يمكنه جازماً معرفة الحقائق من الظواهر، وذلك واضح من سلسلة الأفكار الرواقية الباطلة، والشك، بل الشك المطلق هو الوضع الوحيد الممكن، لذلك يجدر رفض جميع المذاهب والآراء، ولكن الشك لا يهدم النشاط العملي، بل يزيد من ثباته وقوته، وعلى الإنسان الحكيم أن يسير على هدي عقله، وبصيرته، وفطرته العملية السليمة، والتروي، والتمييز، والأخذ من الآراء ما يغلب ترجيحه على غيره، حيث يصح أن يكون منطلقاً للعمل، ولكن ليس للنظر والمعرفة والعلم.

والضرورة عند كاردينادس تقتضي التساهل، وفي هذا حد لمذهب الشك، ولكنه يذهب إلى أن الحواس خادعة، والعادات خادعة أيضاً بدليل اختلافها حسب المجتمعات، والعقل أيضاً لا يمكنه الوصول للحقائق، ويورد جملة من التساؤلات تدلل على الشك في قدرة العقل على الوصول إلى الحقائق، مثل: إلى أي حد نثق في اعتراف الكذاب الذي يعترف بأنه كذاب؟ وكيف يمكن التمييز بين الفكرة الواضحة والقوية، وغيرها في حال اليقظة؟ كما يعتمد في العمل على (الرجحانية) التي تحدثنا عنها منذ قليل.

قلنا إن الشكية بلغت ذروتها لدى أرسيسلاس وكارنيادس، وخاصة لدى أرسيسلاس بنفيه إمكان المعرفة وبعد أن كانت تسمح بالاختيار لدى الـ(بيرون)، عادت لتنفي حتى إمكان الاختيار. وبعد أن كان الحدس الحسي الواضح يعتبر حقيقياً عادت الشكية لتطال حتى المدرك الحسي إياه. نحن لا نعرف بالتيارات الفلسفية الكبرى مثيلاً لهذا الموقف غير القابل ليكون أساساً للمعرفة حتى معرفة ظاهر الأشياء. صحيح أن ما يسمى «الشيء في ذاته» يبقى موضع جدل مشروع، أو موضع شك في إمكان معرفته حيث من الصعب الوقوف على حقيقته أو عدم حقيقته، وما إذا كان له وجود أم لا. نحن نعرف موقفاً كهذا لدى «كانت»، الذي يجزم بعدم معرفته الشيء بذاته، ولكنه يؤكد معرفة ظاهر الأشياء، ولو أنه أرجع هذه المعرفة في جزء كبير منها لمقولات تشكل بنية الإدراك كمقولتي «الزمان والمكان»، فالمعرفة بالنسبة لـ«كانت» تبدو ذاتية في قسم كبير منها. كما نقع على من يقبل أن يكون المدرك الواضح كل الوضوح هو شيء حقيقي كما لدى الأبيقورية، أو لدى «ديكارت» في الفلسفة الحديثة، ولو أنه أطلق عبارة (الواضح كل الوضوح) لا على المدرك الحسي فقط، بل وعلى الفكرة الماثلة بالذهن، والتي بالنهاية تقابل موجوداً وجوده ليس بحاجة لبرهان.

إلا أن الشكية لم تكن وبالاً كلها، حيث يعود لها إيجاد الجديد، ويعود لها التريث والمراجعة، والتدقيق قبل إطلاق الأحكام.

ومن الناحية النفسية، ينتج عن موقف الشكية، بنظرنا، ليس نبذ للوجود بسبب كون الوجود لا يمكن إدراكه بيقين، ولكنهم لم يقولوا «إن لا معنى له»، بل بقي المعنى محتمل الوجود، ومحتمل ألا يكون هناك معنى. فالوجود بذاته لا بد وأن يوحي بالغنى والثراء من طرف، والفقر والبؤس والصفاقة من طرف آخر، هناك جذوة ما تغذي آمالنا في هذه الدنيا. لم يقولوا لا يوجد ولكنهم قالوا غير ممكن. صحيح أن موقفهم لو أخذ به عملياً كان سيؤدي إلى عدم إقامة علم، وإلى النظر للإنسان وإمكاناته بفقر شديد.

2- الفلسفة العربية الإسلامية:

بعد هذه النماذج من الفلسفات التي تطاولت بنا حتى دنونا من العصر الوسيط، والمعروف أنه في هذا العصر، وفي أعقاب نشوء الديانات الكبرى، ولا سيما

الديانتان المسيحية والإسلامية، اتخذ مسار الفلسفة ودعاتها، محاولة التوفيق بين التراث الفلسفي، وبين الديانات إن في الشرق، وإن في الغرب سواء، فظهر في الغرب أمثال القديس «توما الأكويني»، والقديس «أنسلم»، و«بونافنتورا» والقديس «أوغسطينوس»، وجميعهم حاولوا جعل الدين مفهوماً بلغة العقل والمنطق، متوافقاً مع التيارات الفلسفية السائدة آنذاك، والتي يؤمن بها هذا المفكر وذاك، فمنهم من وفق بين الدين وبين فلسفة أرسطو كالقديس (توما الأكويني)، ومنهم من حاول التوفيق بين الدين وفلسفة أفلاطون كالقديس (أوغسطينوس).

والحال لم يشذ عن ذلك في العالم الإسلامي والعربي، وإن كان السائد هنا هو الموائمة مع فلسفة أرسطو بشكل أساسي، وإن لم يمنع ذلك التأثر قليلاً أو كثيراً بفلسفات أفلاطون وأفلوطين، ومدرسة الإسكندرية عموماً.

والحق أنه فيما يخص العالم العربي والإسلامي تحديداً، فإنه وقبل بروز شيء اسمه فلسفة هنا، كان هناك إرهاصات كبرى لهذه الفلسفة تمثلت في علم الكلام لدى الفرق الإسلامية المختلفة، والبارزة آنذاك كالمعتزلة، والخوارج، والأشعرية، والشيعة، التي كان لها كبير أثر على موضوعات الفلسفة الإسلامية فيما بعد، فلقد استفاد علم الكلام من المنطق، وعالج كثيراً من الموضوعات التي كانت من ميادين الفلسفة كمظاهر الوجود المختلفة، والموجود، والجوهر الفرد، والقدم، والحدوث والحركة، والزمان والمكان... إلخ.

1- ابو يوسف يعقوب بن إسحق الكندي 801-866م:

لهذا لم تأت الفلسفة الإسلامية فجأة في قلب الوطن العربي آنذاك، إلا أن كثيراً من الباحثين يضعون (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي) في مقدمة المتفلسفين في العالم الإسلامي، واصفين إياه بأنه (فيلسوف العرب) و(المشائي الأول)، المولود حوالي 801م في البصرة، وهو عربي الأصل، وذو نسب عريق، إذ كان والده وجده من علية القوم، وقد نشأ الكندي في زمن المأمون، والمعتصم، وقد رحل إلى بغداد، وهناك نال الشهرة والعلم الغزير، إذكان الكندي واسع الاطلاع على الفلسفة اليونانية وتشعباتها، وعلى اطلاع بعلوم عصره جميعها، فلا بد أنه لاقى صعوبات

جمة في حياته العامة، لتوجهه الفلسفي، ولنباهته، ولوجود قدر كبير من الجهل، لدى كثير من الناس في ذلك الزمان، ولأن الفلسفة بشكل خاص كانت ترمى بأنها تؤدي للكفر والإلحاد والزندقة «من تفلسف فقد تزندق»، ولقد استمرت هذه النظرة حتى وقت قريب، ولربما لدى كثير من الناس حتى الوقت الحاضر، وذلك يتضح من قول الكندي عن المتنكرين للفلسفة بأنهم: «من أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق، لضيق فطنهم عن أساليب الحق وقلة معرفتهم بما يستحق ذوو الجلالة في الرأي والاجتهاد في الأنفاع العامة الكل الشاملة لهم، ولدرانة الحسد المتمكن من أنفسهم البهيمية... ووضعهم ذوي الفضائل الإنسانية التي قصروا عن نيلها، وكانوا منها في الأطراف الشاسعة بموضع الأعداد الجريئة الواترة، ذباً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين، وهم عديمو الدين، لأن من تاجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له، فمن تاجر بالدين لم يكن له دين، ويحق أن يتعرى من الدين من عاند علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً»[1].

يتضح من هذا القول الذي ورد في (رسائل الكندي الفلسفية) مقدار المعاناة التي كانت من نصيب الكندي لأسباب مختلفة، بعضها بسبب الحسد والبغضاء، وبعضها بسبب الشكوك التي كانت تحيط بهذا الميدان من المعرفة. إلا أن الكندي يقول بضرورة الفلسفة حتى لهؤلاء، لإقامة الدليل على بطلانها، ووجوب التنكر لها، و«هم من ثم في تناقض فاضح»، لذلك وكما يقول الدكتور «عمر فروخ» في «تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون»: «ويبدو أن الكندي لم ينل حظاً وافراً من الدنيا. ولا صَفَتْ حياته من الشوائب، فكره الناس، واعتزل الحياة العامة»[2].

يحاول الكندي في تعريفه للفلسفة أن يجمع ما قيل عنها من تعريفات لدى السابقين من الفلاسفة، فيجمع في «رسالة الحدود» ما اشتهر من حدود للفلسفة لديهم، إلا أن الكندي يعود ليبسط رأيه، وتعريفه للفلسفة، مستنداً إلى تعاليم أفلاطون وأرسطو، فيقول إن الفلسفة هي: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة

(1)تاريخ الفلسفة العربية. حنا الفاخوري و د. نبيل الجرص 364.

(2)تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. د. عمر فروخ ص 305.

الإنسان» ، ثم يضيف : «إن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية ، وعلم الوحدانية ، وعلم الفضيلة ، وجملة كل نافع والسبيل إليه ، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه»[1] .

فيكون غرض الفيلسوف إذاً نظري «إصابة الحق» وعملي «العمل به» ، والحقيقة متعلقة «بإنية الأشياء ، لأن كل ماله إنية له حقيقة ، فالحق اضطراراً موجود إذن الإنيات موجودة» ، وطريق الوصول إلى الحقيقة هو المنطق والرياضيات : «أشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة : الفلسفة الأولى ، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق»[2] .

إلا أنه يعتبر أن من يتنكر للفلسفة ، يتنكر للحقيقة ، وهو من ثم كافر . لأنه لا خلاف بين الفلسفة والدين لديه ، لأن كليهما علم الحق فهما لا شك ملتقيان بالهدف ، وإن كان طريقهما مختلفاً . ويظهر في رسالة الكندي إلى «أحمد بن المعتصم» مقدرة العقل ، فيقول : «ولعمري إن قول الصادق محمد صلوات الله عليه وما أدى عن الله جل وعز ، لموجود جميعاً بالمقاييس العقلية التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتحد بصورة الجهل من جميع الناس»[3] .

وإن كان هناك من تناقض أحياناً بين معطيات الفلسفة وآيات القرآن فيمكن حله عن طريق التأويل .

أما بالنسبة لفلسفته الطبيعية ، فالجرم (الجسم) متناهٍ ، ومحدود ، لأنه لا بد لكل جسم من شكل ، ولأن له شكلاً ، فلا بد وأن يكون متناهياً ومحدوداً بالزمان والمكان والحركة ، وهو حادث .

وجسم العالم الواحد المتصل ، لا بد بالإضافة لكونه في مكان ، فإن له شكلاً ، وهذا الشكل لا بد وأن يكون كروياً ، ولأنه كروياً ومحدود ، فلا بد وأن يكون متناهياً ومحدوداً في الحجم والشكل والمكان والزمان ، وهو يدور على نفسه وهو حادث . كما أن المكان محدود لأنه يعرف من الجسم ، ولأن الجسم محدود فالمكان محدود وهو حادث بحدوث الجسم .

---

(1)تاريخ الفلسفة العربية . ص 362 . من رسائل الكندي الفلسفية ص 104 مرجع سابق .

(2)تاريخ الفلسفة العربية . ص 362 . من رسائل الكندي الفلسفية ص 98 مرجع سابق .

(3)تاريخ الفلسفة العربية . ص 362 . من رسائل الكندي الفلسفية ص 244 مرجع سابق .

كما أن الزمان متناهٍ من أوله، لأننا نعرف الزمان بمعرفتنا الجسم، ولم يكن هناك زمان مطلق قبل العالم والأجسام، بل إن الزمان مقياس لها، فهو إذاً وجد مع الأجسام، وهو حادث ومتناهٍ مثلها من أوله، وإن كنا نستطيع أن نتخيل زماناً بلا نهاية ولا بداية.

والحركة أيضاً حادثة، وجدت بعد وجود الجسم، لأنه لا حركة دون جسم متحرك، وعليه تكون لاحقة لوجود الأجسام، وهي بالتالي متناهية، وإن كنا نستطيع تخيل حركة لا نهاية لها من طرفيها.

«فالجسم إذاً حامل، ومحمولاته هي الزمان والمكان، والكم والحركة. وباعتبار أن الحامل (الجرم) لا يمكن أن يكون لا نهائياً، فإن محمولاته لا يمكنها أيضاً أن تكون لا نهائية في حالة التحقق. فقط في حالة القوة يمكن لتلك المحمولات أن تكون لا نهائية»[1].

ولأن العالم والأجسام الفردة هي حادثة ومتناهية، فلا بد لها من محدث، لأن وجودها مجازي أصله الحقي كان في الوجود الإلهي، لأن العالم المادي ليس «علة كون ذاته» وأنه «ليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة»، فإن علة هذا العالم وغاية وجوده هو الله سبحانه وتعالى كعلة أولى، وسبب أول للوجود، والله «وحدة ـ محض» و«لا يقبل التكثير ولا هو مركب، ولا كثير...»، وهو في تعارض مطلق مع موجوداته. وعلى العكس من ذلك نجد الكندي يقول: «يبقى إذاً... أن تكون الوحدة مشاركة للكثرة أي مشاركةً لها في جميع المحسوسات»[2]. وهذا تأكيد على الجدلية المتبادلة بين الكثرة والوحدة التي هي الله. بالإضافة لذلك، فإن الكندي يعتبر الصورة موجودة بداءة بالهيولى، وليس كل هيولى تقبل كل صورة مبتعداً بذلك عن أرسطو.

وبالنسبة للنفس لا يتحدث الكندي عن مصدرها، ومن أين أتت، ولكنه يتحدث بأنها مسجونة بالبدن، وعند مفارقته بالموت تصعد تدريجياً، متخلصة من دنسها تدريجياً حتى تلتحق بعالمها، عالم الربوبية، حيث تتطابق مع الإرادة الإلهية، وتكلف ببعض المهام الإلهية تتطمئن بها وتضطلع.

(1)مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. د. طيب تيزيني ص 277. دار دمشق.
(2)المرجع السابق ص 141. من كتاب الكندي (في الفلسفة الأولى) ص 281.

وهكذا أخذت هذه المعطيات معاً. يقول الدكتور «الطيب تيزيني»: «إن التناقض بين كون العالم «الخفي» بعيداً عن الكثرة والوحدة، وكون العالم «المجازي» مجال الكثرة والوحدة يبرز النِّزاع الفكري العميق الذي يلف المنظومة الفلسفية الكندية، نزاعاً بين الرؤيا الجدلية الحية الباحثة بجهد وعناء عن الجوانب المتناقضة والمتصارعة، ولكن الموجودة معاً بشكل شرطي من طرف، وبين التصور الميتافيزيقي البريء من كل حياة وخصب ونمو من طرف آخر. إن هذا النِّزاع يحتوي مفارقةً مذهلةً: إن الخصوبة والتعدد والحيوية والنمو تنشأ جميعاً من اللاخصوبة، واللاتعدد، واللاحيوية، واللانمو!»[1].

من وجهة نظرنا نرى أن للكندي مكانة رفيعة في الفكر العربي، وذلك لكون الكندي تحدث بشكل صريح عن أهمية الفلسفة، وأحلها في الوسط العربي، ولكون النظر العقلي يحتل المكانة الأولى في الفكر الفلسفي، فإن الكندي عضد العقل، واعتبره الأداة الموصلة للحقيقة، لأن الله سبحانه قد خلق الأشياء «بمقاييس عقلية»، ولأنها كذلك فهي تفهم بالعقل، والنظر والفلسفة. وبصرف النظر عن تأثر الكندي بالمعتزلة أو غير المعتزلة في هذا، فإن مثل هذا الموقف كان من شأنه أن ينبع من الفلسفة ذاتها، وهو موقف رائد لو قيض له الاستمرار لكان الحال مختلفاً.

طبعاً نحن هنا قد نوافق الكندي وقد نختلف معه، نوافقه على أمور، ونختلف معه على أمور، لأننا نعتقد أن العقل والمنطق والعلم يفيدان في فهم الواقع، ويؤديان لتحسينه وهذا أمر واضح للعيان، ولا يمكن إنكاره، ولكن فهم الدين والله جل جلاله بالشكل الذي أتت به الأديان الكبرى يمكن أن يؤدي لنتائج مختلفة، وذلك لأن العلم إنما يعتمد على ما هو محسوس بشكل رئيسي، كما لا يمكننا محاكمة الأديان محاكمة منطقية على طول الخط. إضافة لذلك، فإن للكندي موقفاً مهماً جداً وذلك لاعتباره أن فهم الموجودات، فهم للربوبية، وفهم للوحدة، وقاعدة عملية للسلوك، إذ يجب أن ينبع السلوك الحقيقي من فهم حقيقي للوجود، وإلا لكان سلوكنا متعارضاً، وغير متوافق، فالعمل الصحيح يتطلب الفهم الصحيح، ففهم الكون على حقيقته فهم لكل شيء، وهذا أمر مهم للغاية، وحقيقي حتى اللحظة الحاضرة.

(1) المرجع السابق ص **281**.

إضافة لكل ما سبق، فإن موقف الكندي من الوجود والخالق يمكن اعتباره على الجانبين له أهمية كبرى، فإن كان الكندي متوافقاً بموقفه مع الدين كلياً، واعتباره الإله هو «مؤيس الإيسات عن ليس»، وأنه المشرف والعليم، والمحيط بكل شيء حتى خلجات قلوبنا وأفعالنا، فلا بد وأن يتمخض عن هذا الموقف من الناحية النفسية، أن يفسر الإنسان كل شيء بناءً على الإرادة الإلهية، فإن سقط المطر فبإذن الله، وهو يغدق خيره على عباده الصالحين، وإن لم تمطر السماء مثلاً كان ذلك دليلاً على عدم الرضا والعقاب. تأخذ الأمور بهذا الشكل التفسير الفوقي، الديني المحض، وما على الإنسان عملاً إلا إرضاء الخالق، بتنفيذ وصاياه وتعاليمه، والتكفير عن الذنوب التي قد يقترفها الكائن. ينجم عن ذلك تصرفات يصب جلها في مرضاة الخالق وتعاليمه، تحض في جانب منها على عدم التعلق بالدنيا، وتفرض جملة من المحرمات ليس من السهولة تنفيذها على طول الخط.

أما إذا كان صحيحاً أن الكندي قد تجاوز مصادرة «الخلق من عدم مطلق» كما يقول الدكتور «تيزيني» في كتابه «مشروع رؤيا جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، الذي اعتبر به أن الكندي أقر أن «الوحدة مشاركة للكثرة أي مشاركة لها في جميع المحسوسات»(1)، «واعتبر أن الإله الإسلامي... يتميز بملامح من وحدة الوجود، التي يبرز فيها الإنسان إلى جانب الإله في علاقة (شبه) متكافئة»(2).

إذا صدق هذا القول، وكان الكندي يؤمن بالفيض فعلاً، ينتج عن ذلك موقف فلسفي حيوي ومثالي، خاصة إذا أخذنا بالاعتبار قول الكندي بأن «ليس في الطبيعة شيء عبث وبلا علة»، وأن هناك غاية إلهية تتجه حسبها الموجودات إن في صيرورتها، وإن في حركتها. يصبح العالم إذاً من هذا المنظور حيوياً، إلهياً، ومقدساً في الجانب الأكثر أهمية منه، وهنا يمكن أن ندرج الكندي ضمن الفلاسفة المثاليين إلى حد كبير.

لا شك أن الكندي مفكر كبير، وبصرف النظر عن تأثره بهذا التيار الفلسفي أو ذاك، يكفي أن ننظر في أقواله حول ما يحيط به من صنوف البشر، والحالة العقلية لهم

(1)مشروع رؤية جديدة ص 281. مرجع سابق. عن كتاب الكندي (في الفلسفة الأولى) ص 41.
(2)مشروع رؤية جديدة ص 275.

مما يشير إلى أصالة فكر هذا المفكر، وجرأته، فهو قد نفذ لأعماق تلك الحالة العقلية التي كانت سائدة آنذاك.

2- الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ 870-950م:

إن المعلومات عن «أبي نصر محمد بن طرخان بن أوزلغ» ليست وافرة، بما يعطي صورة واضحة كل الوضوح عن حياته وشخصيته، لذلك اختلف المؤرخون في تاريخ مولده، مثلاً، فالبعض يذكر أنه ولد في العام 870 م على ما جاء في كتاب «تاريخ الفلسفة العربية» للدكتور خليل الجر والأستاذ حنا الفاخوري[1]. بينما يذكر الدكتور طيب تيزيني في «مشروع رؤية» أن ولادته كانت في عام 850م[2]. ويذكر الأستاذ «عمر فروخ» أن ولادته كانت عام 874 م[3] في بلد وسيج قرب مدينة «فاراب»، وفاراب هذه مدينة «أتراء» الحالية الواقعة في إقليم خراسان التركي.

تجمع الآراء على أن الفارابي كان فقيراً، فهو ابن لجندي في الجيش التركي، إلا أن الفارابي لم يحاول تحسين وضعه المعاشي، إذ كان زاهداً في الدنيا، لا يرتدي إلا الثياب الرثة، وقد ذكر المؤرخون أنه دخل على سيف الدولة مرتدياً لباس الصوف كالصوفية.

المهم أن الفارابي عاش في الدنيا فقيراً لا يطلب من الدنيا شيئاً، لا يأبه لمأكل، أو لملبس، أو لمنْزل ومقام، بل لقد ذكر في أخباره أنه كان يعتزل الناس، ويؤثر التأمل، ذهب إلى بغداد عاصمة العلم والثقافة، وهناك تتلمذ على «أبي بشر» متى، ثم غادرها متوجهاً إلى حران، وهناك تلقى العلم على يد «يوحنا بن حيلان»، وكان ذلك في خلافة «المقتدر»، الذي رقي العرش عام 907م/ 295 هـ، ثم عاد إلى بغداد بعد دراسته المنطق والفلسفة واللغة العربية، وفي بغداد نبغ من تلامذته الفيلسوف النصراني الشهير «يحيى بن عدي»، ثم انتقل بعد ذلك إلى دمشق متصلاً بسيف الدولة الحمداني، الذي ضمه إلى بلاطه، ثم صحبه في حملته إلى دمشق، حيث توفي سنة 950م، ودفن في «الباب الصغير» وكان عمره ثمانين عاماً.

(1)تاريخ الفلسفة العربية. مرجع سابق ص 373.

(2)مشروع رؤية جديد للفكر العربي في العصر الوسيط. د. طيب تيزيني ص 284.

(3)تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. د. عمر فروخ ص 351.

أما فلسفته:

كان الفارابي يعتقد أن الفلسفة واحدة في الجوهر، وإن اختلف المفكرون في التعبير عن حقائقها بالظاهر، فما أن نغوص بالأعماق، ونقلب الآراء، وندرك أن هذه التعابير المختلفة تصب في النهاية بمجرى الحقيقة الواحدة. حتى يمكننا إدراك ذلك لا بد لنا من التأويل، والتأويل عملية عقلية تغوص بباطن الأفكار، وتدرك خيوطها المتشابكة التي تشكل كلاً واحداً.

عند تطبيق الفارابي منهجه هذا على الفلسفة، اكتشف أن الفلسفة واحدة، وأن رأسي الفلسفة آنذاك «أفلاطون» و«أرسطو» غير متنافيين، بل هما متفقان يصدران عن فلسفة واحدة، وذلك في الرسالة التي ألفها لهذه الغاية «كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين (أفلاطون الإلهي وأرسطو طاليس)» يقول (الفارابي) في مطلع رسالته تلك: «رأيت أكثر أهل زماننا قد تخاصموا، وتنازعوا في حدوث العالم وقدمه، وادعوا أن بين الحكيمين المقدمين المبرزين اختلافاً في إثبات المبدع الأول، وفي وجود الأسباب منه وفي أمر النفس والعقل وفي المجازاة على الأفعال خيرها وشرها، وفي كثير من الأمور المدنية والخلقية والمنطقية. وقد أردت في مقالتي هذه أن أشرع في الجمع بين رأييهما والإبانة عما يدل عليه فحوى قوليهما لظهر الاتفاق بين ما كانا يعتقدانه ويزول الشك والارتياب عن قلوب الناظرين في كتبهما»[1]. إلا أن نتيجة عمل الفارابي في هذا السياق لم تكن موفقة، لما بين الفيلسوفين من اختلاف كبير أحياناً، ولانطلاقه من مقدمة خاطئة. كما كان للمصادر التي اعتمد عليها في التوفيق دور في ذلك، وذلك لاعتماد الفارابي في التوفيق بين آراء الفيلسوفين على رسالة لـ«أمونيس»، وأمونيس هذا هو مؤسس المذهب الإسكندراني، كما كان لاعتماد الفارابي على كتاب «أثولوجيا» المنسوب لأرسطو خطأ، دور في ذلك، إذ إن هذا الكتاب هو أجزاء من تاسوعات «أفلوطين».

وبعد أن وفق بين الحكيمين كما يزعم، أوضح آراءه في جملة من الكتب التي لم تصل جميعها، وأهمها «آراء أهل المدينة الفاضلة»، الذي ينقسم إلى قسمين، طرح به فلسفته العقلية إلى جانب فلسفته السياسية، إذ إن «المدينة الفاضلة» هي بالأساس

---

(1)تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون د. عمر فروخ ص 354- 355.

مدينة المسحوقين، والفقراء في الأرياف والمدن آنذاك، وكان هدف «الفارابي» إقامة نظام حكم عادل ينصف الجميع، ويحقق أهداف الأمة في (الأخوة والمساواة والحرية).

أما فلسفة الفارابي العقلية فإنه يبدأ بقسمة الموجودات إلى قسمين «أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده، ويسمى ممكن الموجود، والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده يسمى واجب الوجود»[1].

إذاً الموجودات هي ممكنة الوجود بذاتها، وبحاجة لسبب خارجي لإيجادها وهذا السبب الخارجي هو «الله سبحانه وتعالى» في المحصلة النهائية، وهي الموجودات الكثيرة، بينما النوع الآخر من الموجودات وهو الموجود الواحد «الله»، لأن وجوده عين ذاته، فهو ضروري الوجود، لا يستمد وجوده من أي عامل خارجي، لأنه منذ الأزل مكتفٍ، كامل، ليس بحاجة لأي سبب خلافه يوجده، فهو واجب الوجود، كما أن صفاته هي عين ذاته، لأنه لا يحتمل الإضافة، فهو الكامل «الجواد» دون حساب، لأنه قمة الكرم والخيرية والعطاء، وعطاءاته تلزم عنه ضرورة، لا لنقص فيه، وليست بدافع خارجي عنه، لأن الوجود لا يلزمه حتى يكون كاملاً، لأنه الكمال عينه، والتمام عينه، والموجودات المتكثرة ليست سبباً له، بل إنه هو سبب لها من كل الوجوه، وإن قال: إن الله سبحانه يدرك الموجودات على شكل الإجمال، ولكنه لا يدرك الجزئيات وتفاصيلها: «لأن علمه بذاته لا يخالطه علم آخر أقل شأناً، فهو يعشق ذاته محباً بها مكتفياً مغتبطاً فالنقص لا يمكن أن يتطرق لعلمه ومعرفته فهو مفتتن بذاته لتمامها من كل الوجوه لا يتطرق إليها نقص أو ضعف من أي جهة كانت، فهو منذ الأزل كذلك».

والله كما يصوره الفارابي سابق للزمان، والحركة، والمكان، بل هو مُوجِدهم بشكل من الأشكال، فلا تجري عليه الحركة، ولا الزمان وهو بالتالي عقل محض، خلو من المادة، إلا أنه ليس بمفارق تام المفارقة للوجود.

والآن وبعد هذه النبذة المختصرة عن الله وصفاته، يطرح السؤال: هل يمكن أن تدركه الموجودات؟. إن موجودات الفارابي هي عقول تمخضت عن العقل الإلهي، عن الواحد الأول، وهي تدرك الواحد، مما سيأتي تفصيله. أما بقية الموجودات ما دون «فلك القمر» لا يمكنها ذلك، وبخاصة الإنسان الذي يمكنه أن يدرك شيئاً منه إذا تخلص

(1) تاريخ الفلسفة العربية، مرجع سابق ص 386.

من العلائق المادية، وارتفع بعقله الشبيه بعقل الإله، صاعداً حتى الملأ الأعلى، ولكنه لا يدركه، كما هو بذاته، بل بشكل ناقص شبيه، وحسب المقاييس العقلية والمنطقية التي يفهم بها العقل البشري الخلائق الأخرى.

والآن كيف صدرت الموجودات عن الله، وكيف تمخضت عنه، وفي أي زمان أو مكان؟ وكيف يمكن لما هو متميز واحد في الكم والكيف، وروحاني وعقلاني أن يوجد المادة والهيولى مثلاً وهي موجودات ناقصة وهو الكامل الأحد؟!.

الواحد واجب الوجود على ما ذكرنا أعلاه، يعقل ذاته باعتباره عقلاً محضاً. يتحقق الوجود «عقلاً بالفعل»، ولأنه كذلك، ولأنه «جواد» عظيم العطاء، ينشأ عن هذا التعقل وجود شبيه، لأنه لا يمكن للأحد إلا وأن يفيض شيئ مثله، وهذا يصدر العقل الأول وهو واجب الوجود من جهة الواحد، كما أنه ممكن الوجود من جهة ذاته، فمن تعقله للأول هو واجب الوجود عن غيره، ومن تعقله لنفسه هو ممكن الوجود، لأنه ليس سبب ذاته، فذاته تفتقر لإمكانات الوجود اعتماداً على الذات، ومن هنا كان العقل الأول من جهة واجب الوجود، ومن جهة ممكن الوجود، ولاختلاف الاعتبارات بين تعقله للواحد، وتعقله لذاته تنشأ الموجودات فيما بعد، فمن تعقله للواحد ينشأ العقل الثاني، وهو جوهر غير متجسم، لا في صورة، ولا في مادة، ومن تعقل العقل الثاني للأول، ومن تجوهره في نفسه يدرك أنه واجب الوجود من جهة الأول وأنه ممكن الوجود من جهة تعقل ذاته، وهنا ولهذه الاعتبارات، فالعقل الثاني واجب الوجود بغيره، ممكن الوجود بذاته. ومن تعقل العقل الثاني للأول يفيض العقل (الثالث) فتلزم عنه كرة السماء الأولى من جهة ذاته، يديرها ويشرف عليها، وهو واجب الوجود بغيره، ممكن الوجود بذاته، ومن هذه الاعتبارات، ولأن هذه العقول مشابهة لعقل الواحد، فإنها جميعها عقول فعالة، لا يمكنها إلا وأن تمنح الوجود، وهنا وبالاقتران مع فيض العقل (الرابع) تنشأ كرة الكواكب الثابتة، وعلى نفس المنوال يكون:

العقل الخامس، ومعه كرة زحل.

العقل السادس، ومعه كرة المشتري.

العقل السابع، ومعه كرة المريخ.

العقل الثامن، ومعه كرة الشمس.

العقل التاسع، ومعه كرة الزهرة.

العقل العاشر، ومعه كرة عطارد .

العقل الحادي عشر، ومعه كرة القمر .

وهذه العقول هي عقول فعالة، كل منها يدير ويشرف على فلكه، ولكل فلك من تلك الأفلاك نفس تديرها وتحركه، إلا أن نفس كل منها تختلف عن الأخرى رفعة وشأناً، تبعاً لترتيبها في تسلسل الموجودات، وكل عقل من هذه العقول يختلف عن الآخر، وإن كانت متشابهة. والأكثر أهمية منها من حيث القيمة، يكون من حيث ترتيبه، وقربه من العقل الأول، ومن الموجود الأول، إلا أن الأكثر أهمية لنا هو فلك القمر وعقله، الذي هو المدبر، ونفسه المركبة، لأن من هذا العقل باشرت الموجودات وجودها، وتكونت وتجسدت، فمن نفس فلك القمر كانت النفوس البشرية، وغير البشرية، وقيمتها حسب اقترابها، ومن العقل الحادي عشر نفس فلك القمر، وطبيعي أن نفس الإنسان العاقل هي الأرفع، وهي الأشبه بنفس فلك القمر. للنبات نفس، وللحيوان نفس، وللإنسان الناطق نفس. والآن كيف وجدت بقية الموجودات والمادة على وجه الخصوص؟.

لأن الكون بمجموعه عبارة عن أفلاك، والأرض في مركز الكون، ولما كانت الأفلاك متلاصقةً، ويحمل كل منها الآخر، فكرة السماء مثلاً تحمل كرة الكواكب الثابتة، وهي أشمل منها، وكرة الكواكب الثابتة تحمل فلك «زحل» وهكذا... فيكون لدينا كون شبيه بكون «بطليموس».

ولأن الأفلاك متلاصقة، دائرية، تدور أبداً، فإنها لا بد سوف يحتك بعضها ببعضها الآخر، وهنا تتولد العناصر الأربعة (حرارة، برودة، تراب، ماء)، ثم تأتلف هذه حسب نسب معينة مختلفة، مكونة الموجودات المختلفة، وطبعاً هذه العناصر المتولدة لا تأتلف تحت شكل ما، أو جسم ما دون صورة ترغب بها هذه المادة، وتسعى إليها، وليس كل صورة تكون لأي جسم، أو مادة تكون لأي صورة، فإن العقل الفعال يقوم بمنح المادة صورتها المناسبة، وسمي لذلك «بمانح الصور»، وهكذا تترتب الموجودات تحت فلك القمر حسب التسلسل الآتي: الهيولى، العناصر، الأجسام المادية، النبات، الحيوان البهيم، الحيوان الناطق (الإنسان)، ومن ثم بعد الإنسان

لا شيء إلا عقل فلك القمر، وإلا نفس فلك القمر. والسؤال الذي يطرح نفسه بعد هذا الإيجاز: هل الوجود محدث أم قديم؟.

من الاطلاع على حال الموجود الأول، وكونه أزلياً، تام الوجود منذ الأزل، فلا بد وأن سلسلة الفيوضات لم تكن في زمن معين لاحق لوجوده، لأنه يترتب على ذلك أن تغيراً ما حصل لاحقاً بإلهام الكامل، وهو لا يجرى عليه التغير والتبدل، أو الأضداد، فالعقل الأول لا بد وأنه أزلي مثله، وإن كان أقل مرتبة منه من حيث القيمة، وبما أن العقل الأول أزلي، يلزم عنه ضرورة فيضه، وهو العقل الثاني، وكما يلزم الأول عن الموجود الواحد في آن معاً، والعقل الثاني عن الأول في آن واحد، وكذا بقية العقول والموجودات، فلا بد وأن العالم قديم قدم الواحد. وثمة من يقول في فهمه للفارابي أن الكون محدث، مثل الأستاذ (عمر فروخ): «إذا كانت الموجودات كلها، في رأي الفارابي قد فاضت من الواحد (الله)، فلا شك في أنها عند الفارابي محدثة كلها (لأن الله سبب لها وسابق عليها)، وإذا كانت الهيولى (المادة الأولى) نفسها تأتي عند الفارابي في أدنى دركات الفيض، فلا شك في أن الهيولى أيضاً محدثة»[1].

إلا أن غالبية الباحثين يذهبون إلى أن الفارابي ذهب كما ذهب أرسطو في القول بقدم العالم، وبأن المادة قديمة أيضاً، وإن كانت بشكلها الخام (الهيولي) أدنى منه بما لا يقاس، حيث كثيراً ما توصف بالعدم والسلب، ولكنها بشكلها الخام لها وجود، فهي إذا قديمة، قدم الروح والعقل الواحد، وبالتالي لم تخلق من عدم محض، لأن الواحد سبب كل الموجودات، ولأن كل الموجودات تناسلت من ذاته، فلا يمكن أن تكون المادة، قد تولدت من العدم المحض، بفعل إرادي بعد أن لم تكن من قبل، وبما أن الصور لا قوام لها دون المادة، والصور من فعل واهب الصور، أي العقل الفعال الحادي عشر، فلا يمكن أن يكون هذا العقل قد أوجدها، إذ لا قبل لهذا العقل، لأنه أزلي، والصور أزلية، فلا بد وأن تكون المادة أزلية كذلك.

ما ذكر هو تلخيص لآراء الفارابي في كيفية وجود الكون على ما هو عليه، وترتيب موجوداته، وقيمتها بالشكل الذي أتينا على ذكره، وإن كان بعضهم يرى في هذه التصورات عدم الوضوح الكافي، وأنها غير مقنعة، فبعضهم الآخر يرى في هذا

(1) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون عمر فروخ ص 360.

المذهب خطوة كبرى فتحت الطريق واسعة أمام النظرة المادية الهرطقية للكون، وتمخضت عن جملة أسباب، أولها الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، وتشكل اتجاهان في العالم الإسلامي آنذاك: الأول الاتجاه الإقطاعي، والثاني البرجوازي الصغير الذي لم يقدر له النجاح آنئذ لعدة ظروف غير مؤاتية، وتبعاً لذلك كانت فلسفة الفارابي تعبيراً عن الاتجاه الثاني[1].

الآن وبصرف النظر عن الأسباب الكامنة خلف رؤية الفارابي هذه، فإن فلسفته هذا شأنها، وبناء على هذه المعطيات نقوم نحن بتقييمها والنظر فيما يتمخض عنها وتصنيفها.

ولا يهم بحثنا إن كان العالم قديماً أو محدثاً، بقدر ما يهمنا الصلة بين الواحد والعالم، ويهمنا كثيراً كون الوجود بتكثره هو فيض من ذات الواحد، فالموجودات بالمحصلة النهائية من ذاته، وليست خارجاً عنه، أتت من عدم محض، ولو أن مسألة قدم العالم بالنص القرآني وحدوثه مسألة واضحة، ولكن منطقياً يصعب الاستنتاج من آراء الفارابي أن ذلك فعلاً هو ما كان، بسبب أن العقل الأول، كان نتيجة تعقل الله ذاته، فهل كان تعقله لذاته لاحقاً في الزمن لوجوده، فإن كان ذلك كذلك، فإن الله كان لديه قبل وبعد، وهو ما يصعب تصوره بناء على وصف الفارابي للواحد، فهو من البداية متعقل لذاته، ومن هذا التعقل الأزلي فاض العقل الأول أزلياً.

على كل حال ما يهمنا بالدرجة الأولى أن الوجود في ذاته (الله)، وليس خارجاً عنه، ولكن كيف يستطيع الإنسان معرفته؟.

قلنا سابقاً إن ذلك يتم على وجه التقريب، وبالمقاييس الإنسانية عن طريق الجزء الأرفع من النفس الإنسانية، التي يقسمها الفارابي إلى أربعة أجزاء أساسية، ولكل جزء قوى تتبعه، وهذه الأجزاء الأربعة هي: الغاذية، الحاسة، المتخيلة، الناطقة، والنفس الناطقة رئيسة القوى الحاسة والمتخيلة.

وعملية التفكير تتم بوساطة العقل الهيولاني (العقل الإنساني) هيئة في مادة (الدماغ، أو في القلب) وهذه الهيئة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات على اختلاف أنواعها، والمعقولات أنواع، فمنها المعقولات التي هي في جواهرها عقول بالفعل ومعقولات بالفعل (أشياء بريئة من المادة) كالحق، والصدق، والشرف، مبادئ، وقوانين.

(1) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط. د. طيب تيزيني ص 283 وما بعد.

ومعقولات ليست في جواهرها عقولاً بالفعل، أو معقولات بالفعل مثل (أجسام مادية، حجارة، أشجار، أفراد الناس)، وهي معقولات بالقوة، وحتى تصبح معقولات بالفعل، لا بد من ناقل لها من القوة إلى الفعل، ومن يقوم بذلك هو عقل بريء من المادة يجرد صورها من الأجسام التي هي فيها، وهو عقل يساعد العقل الهيولاني على أن يقوم بذلك، هو العقل الفعال.

المعقولات الأولى (المبادئ)، التي يستطيع البشر إدراكها على قلة أو كثرة من الوضوح هي ثلاثة أصناف:

1. أوائل (مبادئ وقوانين عامة) للهندسة العملية.
2. أوائل من شأنها إرشاد الإنسان للجميل والقبيح من الأفعال.
3. أوائل لإدراك أحوال الموجودات بها، التي ليس من شأن الإنسان القيام بها، ومبادئها، مثل (السموات، والسبب الأول، وسائر المبادئ الأخرى، وما من شأنه أن يحدث عن تلك المبادئ)[1].

والآن: كيف يتصور الفارابي السعادة؟.

بما أن للنفس الإنسانية أجزاء أربعة أساسية، فإن النفس الغاذية، وهي الجزء الأول منها، جُعِلَتْ لتخدم البدن، بجعله ينمو ويحفظ، فهي لا تؤدي لسعادة، وكذلك النفس الحاسة، جعلت لتخدم البدن على السواء مع النفس المتخيلة، حيث جعلت كلتاهما لتخدما البدن، والنفس الناطقة كذلك إذا ما وجدت في بدن ما. كما أن النفس المتخيلة هي وسط بين الحاسة والناطقة، وكلتاهما الحاسة والمتخيلة لا تؤديان لسعادة الإنسان، لأنهما خادمتان للنفس الناطقة والبدن. أما النفس الناطقة فبوساطتها يحصل الإنسان على السعادة، كيف؟.

تحصل السعادة عندما تشرع النفس الناطقة بفهم المقولات الأولى، وذلك بتجريدها عن موضوعاتها بمساعدة العقل الفعال، وبوساطة جانبها النظري، وباستخدام هذه المقولات، لاستنتاج سائر المقولات، فإن هذه القوة بالإنسان تقترب من كمالها الأخير، وذلك لكونها تصبح مجردة من المادة، ومفارقة لها، وقريبة الشبه من العقل الفعال، وهنا يتم لها السعادة، والسعادة تطلب لذاتها، وهي الخير النهائي،

(1)تاريخ الفكر العربي. د. خليل الجر. حنا الفاخوري ص 562.

إذ لا يوجد ما يطلب بعدها. لقد ذكرنا هنا الخطوط العريضة لمذهب الفارابي، وما يهمنا منه، كيف يمكن تصنيف هذا الفكر؟ من النظر في هذا المذهب لا بد وأن يكون الفارابي سعيداً مغتبطاً، لأن عقله تمكن من أن يتشبه بالعقل الفعال، ويقترب منه، ويستنبط بالتالي أركان الكون وعلله الأولى، وموجوداته وإن كان بالهيئة والظاهر، إلا أن الفارابي زاهد لا يأبه لطعام أو شراب، أو مأوى، لأن ما يشغله أهم من كل هذا بكثير قيمة ورفعة، وسمواً وعظمة، فلا بد وأن يكون مغتبطاً بفكره ووجدانه، مزهواً بعالمه الغني والثري، لأن وجوده ليس أجوفاً وخالياً من المعنى، ولكونه مزهواً بعالمه، فلا بد وأن يزهو بنفسه وعقله، اللذين مكناه دون كثير من الناس من إدراك هذه الحقائق، ولأن الفارابي جزء من هذا الكون، والكون غني بالشكل الذي أوضحه به، فلا بد وأن يكون ذاته غنياً وثرياً.

ولا يفهم كون (الفارابي) زاهداً بالمعنى النفسي، أو متشائماً إلا إن كان هذا الزهد زهداً بالقشور، وليس بالجوهر وبالكون والحياة، وإلا لكان موقفه الفكري بعيداً عن أن يمت إليه بصلة، إذ لا يسعد الإنسان ويغتبط من العدم والضحالة، والفقر، ولكنه يغتبط بالغنى والسمو، فهل وجود الفارابي يدعو للقنوط واليأس، والتشاؤم، أم يدعو للزهو والرفعة والغنى؟!.

لا شك أن ارتقاء مراتب الوجود، وإدراك ما بالكون من ترابط محكم، والاستغراق في بحر الفيض الزاخر، وغنى الأول لا بد وأن يملأ صدورنا بالغبطة، والثراء العظيمين، مستخدمين في هذه العملية حواسنا، وعقلنا ومخيلتنا، ونحن نعلم تمام العلم أن العالم أغنى مما نتصور، لأننا نفهم الأول، بحسب مقاييسنا نحن العقلية، والمنطقية، وهذه الدرجة من المعرفة لا يكتسب العلم بالمطلق على قدر نفسه، والعبارة الأنسب لوصف الفارابي هي عدم الاكتراث بما يحيط به، ويمت لحاجاته الجسدية، لأن عقله كعقولنا قبس وشبيه بالعقول الفعالة، وهو أزلي وخالد.

إذاً زهد الفارابي هو زهد بما حوله، وليس زهداً بالوجود، بل لا يوجد ما هو أقرب من هذا الموقف الفكري للسعادة الحقة، بل إننا نتصور الفارابي تبعاً لفلسفته هذه فيلسوفاً متورد الوجه، معتداً بذاته وبالوجود، غنياً كل الغنى، ثرياً كل الثراء، مترفعاً عن الصغائر والحزازات، وكثير من المشكلات التي تظهر عن النفس الإنسانية عندما

تقصر نظرها على الاهتمام بأمور لا بد وأن تظهر ضئيلة القيمة، تجاه الاهتمام بنهر الوجود الدافق. طبعاً ذلك إذا صدرت هذه الفلسفة عن قناعة حقيقية، بصرف النظر عما إذا كانت هذه الفلسفة حقيقية أو خلاف ذلك من منظور علمي موضوعي، فهي بالنسبة له حقيقة.

3ـ ابن سينا: أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا 980-1037م[1]:

هو «أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا»، المولود في صفر سنة 370 هـ، آب 980 م في أفشنة من قرى بخارى، قرب حزقين، وهو ابن بيت عريق، وثري، إذ لقد كان والده والياً على (أفشنة)، وعند انتقاله إلى بخارى هناك أتم ابن سينا دراسة اللغة والأدب قبل أن يجاوز العشر سنوات. تلقى ابن سينا علومه على أيدي عدد من رجالات العلم في شتى العلوم العقلية والفقهية، والطبية، فتعلم العلوم العقلية على يد «أبي عبد الله الناتلي» المتفلسف، الذي درس عنده «إيساغوجي»، والمنطق، وهندسة «إقليدس»، وكتاب «المجسطي»، وقرأ الفقه لدى إسماعيل الزاهد، والطب لدى أبي سهل «عيسى بن يحيى الجرجاني».

وعند قيامه بممارسة الطب تأدباً لا تكسباً وهو في السادسة عشر من عمره، وعند مرض الأمير «نوح بن نصر الساماني» حار الأطباء في علته، إلا أن ابن سينا عالجه حتى شفاه، وعندها كافأه الأمير بأن فتح باب مكتبة القصر الضخمة له ليطلع على ما يريد، إلا أن الأمير لم يعش طويلاً، فتوفي، وعندها أخذ ابن سينا يضرب في البلاد، فتولى الوزارات المختلفة، وحاك الدسائس والمؤامرات، وخلال ذلك كله لم ينقطع يوماً عن المطالعة والتأليف، ولم يدخر قوةً له، وصحةً لديه، فكان مسرفاً في استنْزاف قواه، وعدم المحافظة على صحته، وكان لا بد من أن يمرض من كثرة السهر واللهو، حيث كان يقضي الكثير من الليالي ساهراً دارساً من جهة، وعند الانتهاء ينقلب للهو بقية ليله، وكان يعالج نفسه بنفسه، فيشفى تارةً، ليعود للمرض مرةً أخرى، وهكذا حتى انهارت صحته وتوفاه الله عام 1037م في همذان.

(1)تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. عمر فروخ. ص 415.

كان ابن سينا، ومن خلال سلوكه يبدو شخصية متعددة المواهب، تبرز هذه المواهب في كل فروع العلم التي اهتم بها، فهو عالم له ملاحظات دقيقة وصحيحة في الموجودات موضوع العلم، كما كان رجلاً متديناً، لبقاً، حسن التصرف، وسياسياً ماهراً، وفيلسوفاً سهل العبارة واضحها، أكثر وضوحاً من الفارابي، بل لقد بزه رغم أخذه الفلسفة عنه، بل يذكر ابن سينا أن كتاب «ما بعد الطبيعة» لأرسطو قد استعصى فهمه عليه، حتى أنه أعاد دراسته أربعين مرة دون أن يفهم منه شيئاً، إلا أنه وعند قراءة كتاب للفارابي حول كتاب أرسطو نفسه، كان قد وقع مصادفة في يده، وبعد تردد في شرائه، فما كان من شأن قراءة هذا الكتاب حتى تم لابن سينا فهم كتاب أرسطو بسهولة، والآن كيف فهم ابن سينا العالم؟.

بدأ ابن سينا في فهمه للعالم، مخالفاً بذلك جمهرة الفلاسفة قبله، من الانطلاق من الواحد «واجب الوجود» بنفسه، العقل المحض، مبدأ الخير الأول، مبدأ الحركة، وعلة الوجود، الأزلي، والمطلق، والكامل، وضروري الوجود بنفسه «الله» الواحد الأحد، البسيط، الذي لا يخالطه شيء، غير المنقسم، والذي لا شريك له، معتبراً ذلك الركيزة الأولى، والحقيقة التي لا يتطرق إليها شك.

وبما أن هذا الواحد هو علة الموجودات جميعاً دون استثناء، دون أن تكون له علة خارجة عنه هو ذاته، فهو يعقل ذاته، ومن تعقله لذاته، لزم أن توجد كافة الموجودات عنه ضرورة، فالله عند ابن سينا لم يوجد الموجودات من عدم محض، بل لقد صدرت ضرورة «فاضت» عن ذاته، بعملية قريبة الشبه بتوالد العالم لدى الفارابي عن الواحد الأحد، إلا أن ابن سينا يختلف قليلاً عن الفارابي في ما قاله بهذا الشأن، إذ لقد قلنا سابقاً إن فلسفة الفارابي هنا تعاني الغموض، ولم يكن صدور الموجودات، وبخاصة المادة عن الله بمقنع تماماً.

من تعقل العقل المحض لذاته، يفيض عنه ضرورة «العقل الأول»، ولأن العقل الأول فاض عن الواحد، فلا بد وأن يكون واحداً، لأنه لا يصدر عن الواحد إلا واحد، وهو شبيه بالواحد من جانب، ومختلف عنه من جانب آخر. هو شبيه بالواحد لأنه فاض عنه، وهو عقل مفارق، صورة لا مادة، وهو المبدأ المحرك للجرم الأخفض على سبيل التشويق. هو عقل مفارق. الثاني بالوجود بعد الأول، والأول

بالفيض، وهو مختلف عن الواحد لأنه معلول للأول، ووجوده متأخر بالزمن عنه (رغم أن هذا القول تعترضه صعوبات ليست بالهينة)، وبدءاً من هذا العقل الفائض تبدأ الكثرة والتميز بالوجود.

يعقل العقل الثاني الأول بالضرورة، فيفيض عنه العقل الثاني، وهو الثاني من حيث الفيض، والثالث من حيث الوجود، ثم يعقل ذاته فيلزم عنه شيئان:

1. صورة الفلك الأقصى.
2. كمالها وهي النفس.

وبما أن الصورة لا تظهر بلا مادة، لذلك فإن صورة الفلك الأقصى تتوسط العقل الذي صدرت منه (أو تشاركه) في إيجاد المادة، وعلى هذا المنوال نفسه تستمر الفيوضات هبوطاً (عقلاً مفارقاً، وصورة فلك، وجرماً فلكياً)، حتى تصبح الفيوضات كلها عشرة، بعد الموجود الأول: بعد الله، آخرها «العقل الفعال»، ومعه «فلك القمر» وهنا يقف فيض العقول المفارقة.

إلا أن «العقل الفعال» العاشر في سلسلة الفيوضات، يستمر بالفيض، فيفيض عنه عالم تحت القمر، وهو عالمنا الذي نعيش فيه، وهو عالم الفساد والانحلال.

ولكن كيف أمكن للعقل الفعال أن يبني العالم، ويوجد الأجسام كافةً وغير الأجسام؟.

يفيض عن العقل الفعال العناصر الأربعة (ماء، هواء، تراب، نار)، من صفاتها الاستحالة بعضها لبعض، ومن اختلاط وتمازج هذه العناصر بنسب مختلفة يتم إيجاد الأجسام المختلفة، وإيجاد كلياتها التي هي (الرطوبة، اليبوسة، الحار، البارد)، والتي لا توجد هكذا صرفاً بالوجود (دون العناصر)، وهكذا ترتقي الموجودات صعوداً من الجماد، إلى النبات، والحيوان، فالإنسان العاقل.

والجدير بالذكر هنا أن تمازج العناصر، وتشكل الأجسام تحكمه بعض الاعتبارات، فبقدر ما يكون التمازج منسجماً، ومنصفاً تتحقق الموجودات الأرقى، وبقدر ما يسوده عدم الانسجام، وقلة العدل والكثافة يكون لدينا موجودات أدنى.

كما أن تحقق الأجسام بالواقع، يلزمه خلاء تتحيز به، وتشغله، رغم أن الخلاء لا وجود حقيقي له، وكذلك العدم فهو غير موجود رغم تصورنا الخيالي له

مقابل الوجود، والعالم تبعاً لذلك يغدو قديماً، لأنه انسل أصلاً من الموجود الأول، الذي هو علة لكل معلول على الإطلاق في هذا الوجود، ولأن الموجود قديم فالعالم تبعاً لذلك قديم.

إذا قلنا إن الأجسام تتشكل من تمازج العناصر بنسب معينة، ويكون لكل منها صورته المناسبة له فقط، إذ لا تحل الصور بالأجسام كيفما اتفق، بل تحل الصورة المناسبة بالجسم المناسب لها، والمؤهل لاستقبالها، حيث يتحقق وجوده ويتحدد، ويقوم بالوظيفة المرسومة له، والمؤهل للقيام بها، فكانت الأجسام المختلفة الفردة، التي تتكون بداءة من الصورة والمادة معاً، وبمجرد وجود الجسم، وتشكله، وتطوره تكون كذلك الصورة المناسبة له، وهكذا بالنسبة للإنسان، إذ وبمجرد تكونه في الرحم، تحل الصورة به بوساطة العقل الفعال الموجد معاً مادة الأجسام وصورها، والتي هي نفوس بقدرها ولا شيء عبث في هذا الوجود، فلكل شيء غاية يسعى إليها وجد تبعاً لها.

والنفس الإنسانية من منظور ابن سينا:

لقد أفاض ابن سينا في كتابته عن النفس الإنسانية، بحيث لا نجد من يماثله في هذا الشأن من معاصريه، أو ممن كانوا قبله في الحديث عنها، إذ كتب كثيراً من الرسائل عنها، وكثيراً من الكتب، وله في هذا الشأن أفكار خلاقة، عبقرية لم يسبقه أحد إليها، بل سبق من أتى بعده، وتحدث عنها، بل ونجد في ثنايا كتاباته الكثير من الأفكار التي يأخذ بها علم النفس الحديث، كالحديث عن استمرار النفس وتواصلها، والبرهان على تمايزها عن المادة والجسم.

بدأ ابن سينا بالحديث بشأن النفس أولاً، بإثبات وجودها قبل الحديث عن خصائصها، وقبل التطرق لتحديدها، وإن استقى بعض الأدلة عليها ممن سبقه، إلا أنه ينفرد بالبراهين على خصائصها، وتمايزها، بحيث يقودنا برهانه دوماً إلى الأخذ بما يقول صدقاً لحذاقة هذه البراهين، ولكونها تصدر عن منطق سديد، وخبرة يجعلاننا نؤمن فعلاً بما يقوله. ولأن غرضنا من هذا الكتاب ينأى عن طلب هذه البراهين، وهذه الأدلة، لذلك لن نوردها، مكتفين بالقول إن النفس لدى ابن سينا روحانية، لطيفة، باقية بعد الموت، إذ لا يمكنها الفناء مع الجسد، وبقدر اجتهادها وسعة اطلاعها في العالم في

أثناء وجودها برفقة الجسد، يمكنها أن تتبوأ المكانة التي تستحقها، فنفس العالم غير نفس الجاهل التي ترسف في عالم الظلمات بعد الموت، عكس نفس العالم التي تجد ما توقعته أمامها، وترتفع إلى المرتبة التي تستحقها حيث تنعم بالسعادة، وبالمعرفة، والاتحاد. المهم أن النفس خالدة، ولا يمكنها أن تنحل، وتندثر باندثار وانحلال الجسد، لأنها جوهر روحاني، والآن: كيف نفهم العالم برأي ابن سينا؟.

بالإضافة لأن ابن سينا قد أوصل المنطق، وجعله يستوطن في المنطقة العربية والإسلامية، مما لم يسبقه أحد لذلك، وما قام بذلك ابن سينا إلا لاعتقاده بأهمية المنطق، إذ يعتبره «الآلة العاصمة من الوقوع في الخطأ والموصل إلى حقائق الأشياء عبر وسائل يعتبرها صحيحة»، يقول: «وقد لا يحتاج اللبيب وتام العقل والبنية إلى هذه الآلة لأنه يتسلح بها بالسليقة، وأهم من هم بحاجة للمنطق أولئك الذين يعانون من عيوب ومن عدم التمكن من استخدام عقولهم بالشكل الصحيح وحتى يمكنهم ذلك لا بد لهم من إتقان وفهم المنطق الذي يعتبر بالنسبة لهم المدخل لفهم الفلسفة»[1].

تتم المعرفة لدى ابن سينا عن طريق الحواس، وهي تنقسم إلى نوعين:

- النوع الأول: هو الحواس الظاهرة (الجلد، العين، الأذن، الأنف، واللسان)، حيث يمكنها التوصل للحقائق المتعلقة بالشكل واللون، وهناك حاسة تضاف لهذه الحواس، وهي الحاسة(الخامسة)، وهي حاسة مشتركة بين جميع الحواس الأخرى، وذلك بيِّن من كون الإنسان، وإذا ما شاهد عنقوداً من العنب، مثلاً ،يدرك أن لونه أبيض، أو أسود، أو حسب ما يكون الحال، ولكن الإنسان يدرك بالإضافة للون والشكل أن عنقود العنب هذا حلو المذاق، وهذا ما هو اشتراك لأكثر من حاسة واحدة.
- أما النوع الثاني للحواس: فهو الحاسة الباطنية لدى بعض الكائنات، ومنها الإنسان، ويشبهها بتلك القوة الباطنية لدى الشاة، والتي تدرك من الذئب معنى «الخوف والعدوان»، حيث يمكن لهذه الحاسة الباطنة، التوصل لمدركات هي أكثر عمقاً من ظواهر الأشياء، ومختلفة نوعاً ما عن مدركات الحواس.

(1) الإشارات والتنبيهات. ابن سينا. ص 112 عن دار المعارف. القاهرة 1957- 1961.

بالإضافة لذلك، لدى الإنسان العاقل قدرة على إدراك «المعقولات» دون استعانة بالحواس، لأن الحواس تتحصل معرفتها من الظواهر الملموسة، بينما المعقولات، وهي عبارة عن أفكار مجردة وكليات، وذلك عن طريق العقل، لأن العقل، ولأنه جوهر روحاني، وقبس من العقول المفارقة لا يعقل إلا ما هو من جنسه. ولكن للإنسان أيضاً قوة أخرى يتم تحصيل المعرفة عن طريقها مثل الفكرة أو الحدس.

و«الفكرة» لدى ابن سينا حركة نفسية تستند على المخيلة، معتمدة في ذلك على المحصل من المعارف والخبرات، والمكنوزة بالذاكرة، والحدس ذاته معرفة مباشرة مطلقة، ينصب على المحسوسات، ويدرك ظواهرها دون عناء، ويقسم إلى قسمين:

1. حدس دون طلب وشوق، أي حدس الأمور دون طلب سابق ورغبة، وهو الحدس المطلق.
2. الحدس بعد طلب وشوق ورغبة سابقة في معرفة شيء من الأشياء، فيأتي الحدس ملبياً للرغبة، وهذا الحدس يصفه ابن سينا بأنه حدس ظاهر. وعند التفكير ينتقل الإنسان من قضية إلى قضية، ومن قياس إلى قياس، ومن رأي إلى رأي حتى تحصل له المعرفة النهائية من الشيء المراد معرفته.

أما كيف يدرك الإنسان (المقولات، الأسباب، والمبادئ الأولى، ومبدأ الخير، والعلة الأولى...إلخ) الروح الإنسانية مرآة، تنطبع عليها المقولات، كما تنطبع الصورة على المرآة الضعيفة، فيتم للعقل الإنساني تعقل العقل الفعال، والاتصال به بسهولة نسبية، والعقل الفعال هو من يقوم بطبع صور المقولات والمبادئ في الروح الإنسانية، بقدر هذه الروح، وبقدر سعتها، وإمكاناتها، لأن من الأرواح والعقول ما لا قدرة لها على ذلك لكثافة بها، ولعدم الاعتناء بصقلها بالعلوم، ومن لم تتمكن من توسيع معارفها، وإكثار خبراتها، ومن لم ينشأ فيها المرهف القوي، على عكس الروح المدعومة بالشفافية، وبسرعة البديهة...إلخ. ومثل هذه النفس يمكنها تلقي الكثير وفهمه، واستيعابه، بحيث تبدو النفس هنا وكأنها تعرف الأشياء من ذاتها، إذ لا حاجة لها لاستقاء المعرفة من المحسوسات، أو من أي مصدر آخر.

ويفرق ابن سينا بين الحكمة المشرقية والتصوف. فالحكمة المشرقية تتم بالاعتماد على العقل والإرادة، عندما يسعى الإنسان لتوسيع معارفه، وخبراته،

حيث يتكون له الحدس القوي، أما التصوف فهو الاتحاد، والآن: كيف يمكن تقييم فلسفة المفكر؟.

من النظر في المذهب بكليته، يتضح أن ابن سينا يؤمن بوحدة الوجود، لأن الوجود إنما انبثق عن الواحد بفعل إبداع، وليس بخلق من عدم، لأن «صور الموجودات مرتسمة في ذات الباري، إذ هي معلومة له، وعلمه لها سبب وجودها»، ولأن علمه قديم أزلي، فوجود الموجودات أزلي، وإن كان هناك فارق بين العلة والمعلول فبالقيمة لا بالزمان: «فإذا وجدت (العلة)... وجب وجود المعلول... وأيهما فرض أبداً، كان ما بإزائه أبداً...»[1]. ثم: «فكل واحد منهما كالآخر في التقدم والتأخر»[2]. فالعالم واحد من حيث القدم، كما أنه واحد من حيث الماهية، لأن العناصر الأربعة يتحول الواحد للآخر، والصورة مرتبطة عضوياً بالمادة، تتبادلان التأثير في تكوين العالم حسب استنتاج الدكتور «طيب تيزيني»[3]، وليس فقط تبادل تأثير، كما يشير المؤلف «تيزيني» في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»: «تتحول الأولى إلى الثانية وبالعكس»[4]. وهذا يعني رفض ثنائية واجب وممكن الوجود، إذ لا يوجد إلا (عالم واحد ذو مظهرين) وبالتالي: «فقانونية وجوده منه وفيه وإليه»، وعبارتا «العالم المادي الطبيعي» أو «العقل الكوني الكلي» تشيران إلى الشيء ذاته، والمادة حتى بشكلها غير المتحدد «الهيولاني»، يمكن أن تحدد الصورة، وتجعلها ممكنة التحقق، فهي تؤثر في الصورة بأكثر مما تؤثر الصور فيها: «وتشخصت بها (أي بالهيولى) الصورة، وتشخصت هي أيضاً بالصورة...»[5]. وبذلك تزول الفواصل بين المادة والصورة، ويتم التأكيد على «الوحدة الجدلية بين المادة والصورة كتعبير عن وحدة عملية التكون والتحول والتطور في عالم المادة»[6].

---

(1)الإشارات. ابن سينا ص 112. مرجع سابق.

(2)الإشارات. ابن سينا ص 89. مرجع سابق.

(3)مشروع رؤية جديدة. د. طيب تيزيني ص 323.

(4)مشروع رؤية جديدة. د. طيب تيزيني ص 324.

(5)الإشارات. ابن سينا. مرجع سابق ص 87.

(6)مشروع رؤية جديدة. مرجع سابق ص 317.

ما يلفت النظر بالنسبة لحياة ابن سينا، هو إقباله على الحياة، حيث لم يفوت فرصة للتمتع بها بقدر ما سمحت له الظروف بذلك، إضافة لكون ابن سينا رجل سياسة، وهذا يعني اهتمامه بالشؤون الاجتماعية، والتفاعل معها، وتبوؤه بعض المراكز المرموقة، ورغم أن الفترة التي عاش بها ابن سينا كانت فترة انحلال الدولة العباسية، وتبوُّء البويهيين السلطة، وهذا يعني بالنسبة لنا أن الصفات هذه تحكم الإنسان في فترة نضوجه، وبعد تخطيه مرحلة الطفولة بما فيها المراهقة، التي تتناسب مع أن يكون الإنسان ميتافيزيقياً، وروحياً على وجه الخصوص، لذلك نميل لتصنيف ابن سينا، بأنه الفيلسوف الأكثر مادية، بالنسبة لفلاسفة العرب والمسلمين ممن أتى قبله، وهذا يعني أيضاً صحة ما ذهب إليه الدكتور طيب تيزيني في فهمه لفلسفة ابن سينا عندما يذهب للقول: إن العالم والواحد (مبدأ الخير) شيء واحد، وإن المادة لها الوجود بالقدر نفسه مع الصورة، وإن العلاقة بينهما جدلية، بل وإن المادة لها الدور المركزي والحاسم في تبلور الأشياء، وإن المادة والصورة يستحيلان بعضهما إلى بعض مذيباً للمطلق بالوجود، فكلاهما أبدي، لا بداية لهما ولا نهاية، وفي مثل هذا التفسير الذي قد يعتبره بعضهم تطرفاً، فنحن وكيفما فسرنا مذهب ابن سينا، لا يمكننا تجاهل النظرة المادية، وفيض الوجود من الواحد بشكل من الأشكال، فإن ابن سينا يتقدم خطوة أبعد من الفارابي في الاتجاه المادي على الأقل، وبالنظر للعصر الذي عاش فيه ابن سينا حيث لم يكن للعلم، والمكتشفات العلمية المكانة الرفيعة التي تتبوأانها الآن، إذ كانت المكتشفات العلمية متناثرة، ومتواضعة جداً بالنظر لعصرنا الحالي، فلا يمكن للإنسان أن ينتزع نفسه من ثقافة عصره، ويصل دفعةً واحدةً لما وصلنا إليه، فالكلمة النهائية - إن وجد هناك كلمة نهائية - لا بد من أن تجتاز كثيراً من العوائق، وكثيراً من ستائر المجهول، والتي لا يمكن لعقل واحد، وإن عاش ألفاً من الأعوام أن يخترقها ويكون كما نكون نحن الآن. ولا نقول نحن الآن وكأننا وصلنا لحدود العالم، وأدركنا كنهه وحقيقته، فنحن ما زلنا نلهث ونتخبط بأكثر من حقل من حقول العلم، رغم جهود العلماء، ومراكز البحث، والتخصصات المختلفة، وملايين العاملين في الحقل العلمي.

فهذه السمات التي تعكسها حياة ابن سينا، تتوافق بنظرنا مع حياة العالم، وحياة الفيلسوف الذي أصبح عالماً وحكيماً، فلا بد وأنها فلسفة نضج، وليست

فلسفة طفولة، لأن الطفولة تترافق مع كثير من الجهل بحكم كونها طفولة من جهة، ومن جهة أخرى لا بد من اجتياز حواجز الروحانية، والحيوية، أو الإحيائية التي هي ضرورة حسب نظرتنا من ضرورات الطفولة، لا يمكن الفكاك منها حتى يصل الإنسان لمرتبة العالم، بصرف النظر عما إذا كان مذهب ابن سينا أو أرسطو أو غيرهما ينطق بالحقيقة فعلاً ومن كل الوجوه، وبدرجة العمق الضرورية، كما أن الإقبال على ملذات الحياة هو الآخر مؤشر مهم لكون الإنسان قد تخطى تلك المرحلة، لا لأن الطفل لا يقبل على الملذات، وحياة اللهو، ولكن لأن الطفل المفكر، الفيلسوف والشاعر مفتتن بعمق الرؤى، واختلاط الألوان، مستغرق بالتأمل، وليس كل طفل كذلك، بل من وهب نعمة النظر وحب الحقيقة، واكتناه الأسرار، ومن يتمتع بشفافية وعمق في الرؤيا، والعقل المنظم المنطقي، بالإضافة لصفات المثابرة والجد والاستقامة، مما هو معروف عن الموهوبين.

أقول إن مثل هذا الطفل، لا يمكن إلا وأن يكون منصرفاً كلياً لقضايا هي من العمق، والأهمية بحيث تصرفه عن حال ما عداها، ولا أعني هنا، أن مثل هذا الطفل ليس اجتماعياً، إلا أنه في هذه المرحلة ليس كذلك، لا لنقص في اجتماعيته، ولكن نظراً لطبيعة المرحلة التي تتطلب أن يكون كذلك، وتفرض عليه ضرورة سلوك التجنب، لأنه مأخوذ بما هو مغلق وسر، وبما هو سحر، وبما هو رائع زاهر، يبعث الحيوية، ومشاعر السمو والعظمة، إضافة لأن المرحلة تتطلب منه أن يحل قضايا مبدئية لا غنى عن حلها، حيث يمكنه الانطلاق والبناء على أسس راسخة صحيحة، إن ذلك يتطلب منه أن يجيب عن أسئلة: ما كنه الوجود، من أين أتى... الخ؟. ولأن الطفل خالي الوفاض من إجابات جاهزة، ولأن نفسه وعقله خاليان إلا من المعاني التي تفرض نفسها ضرورة على كيانه، لأنه قليل الخبرة، تجاه الحياة والوجود، فنفسه وعقله سيعكسان ما بداخلهما تجاه الوجود، وما بداخلهما كيان من المشاعر والأحاسيس العميقة التي تنضح بالمعاني، معاني العمق، والخير، والجمال، والنظام، والتي يراها في كل شيء أمامه، فعالمه غني جميل، مفعم بالحيوية، لأن روحه هي كذلك. لذلك قلنا بداءة إن الفلسفة إن كان لها أن تتميز عن العلم بشكل أساسي، فتميزها يكون ببعدها المعنوي، فهي فلسفة المعنى، وهذا بطبيعة الحال خير وشر لها، خير لأنها تذيق

صاحبها أسمى المشاعر وأعظمها، وأجلها على الإطلاق، بحيث لا يدنو من عظمة هذه المعاني أي شيء في الوجود، وهنا يتشرب الفيلسوف أعذب السعادات، وأجملها، وأرقاها وأعمقها.

أما جانب الشر فيتمخض عن جدلية النفس والعقل مع الوجود، رويداً، رويداً، يبدأ الهبوط من القمة، ويفقد المفكر كبرياءه، ويودع تلك السعادات، لتحل بالنفس، والعقل مشاعر البؤس والانحطاط، ويتفهم الشر، وتأخذ الموجودات أحجامها الحقيقية، وتنحسر ظلال العظمة، التي تحدثنا عنها، وتفقد جوهرها ولمعانها لتغدو الفرس الشقراء الأصيلة، ذلك القزم الذي يتصف بظلال بسيطة من تلك الفرس، فالكلام لم يعد سهلاً هنا، إذ ينبغي الحذر، كما ينبغي التجريب، ويجب فهم الأمور على حقائقها، وضرورة لا بد من العودة إلى ازدحام الشوارع، والاهتمام بحركة التجارة، والتنازع حول حقوق لم تكن لتثير اهتمام الفيلسوف بداءة، وهنا يتحول الإنسان لقياس الأمور، وتقديرها بأدق المقاييس، ومحاسبة الغير، والوقوف تجاه الآخر نداً لند، لأن مقاييس الاهتمام قد تغيرت بتغير محتوى النفس والعقل عبر عملية جدلية، استغرقت شطراً كبيراً من حياة الإنسان، هنا يتعرف الفيلسوف على الضغائن والأحقاد، والصغائر، وقد يصبح فارساً لها، بعد أن كانت مثل هذه الأمور ومثيراتها من مصالح تمر مرور الكرام ولا تساوي شيئاً، مما سيأتي شيء من تفصيله فيما بعد.

هنا قد يلد الزهد الحقيقي، لأن غطاء المعنى بما يحمله من ثراء وعمق، وجمال وخير قد انسحب كاشفاً الوجود بسمات الضحالة والمحدودية، وقد يتكشف أحياناً عن البؤس، وعن الشر المستطير، الآتي من أفعال البشر، ومن الأقدار، أو قد يتكشف عن اللاشيء من حيث المعنى فيتحول الإنسان إلى عابث غير مكترث، ويحفظ لنا تاريخ الفلسفة أن قدم أحد الفلاسفة أصيبت بالمرض، وعند محاولة أحد الأصدقاء ليَّها، قال له الفيلسوف (دعها)، ولما استمر الصديق في اللي، قال الفيلسوف له ثانية: «دعها فإنها ستنكسر، ولما لم يجب الصديق واستمر باللي حتى كسرت، أجابه الفيلسوف: ألم أقل لك إنها ستنكسر؟!».

ثم يأخذ الذهن بالتبلد، لأن الشيئية تطاله باعتباره جزءاً من الوجود، وظاهرة من ظواهره، فهو مربوط السرة بعالمه، ومعناه من معنى وجوده، فهو غير سعيد، كما

قد يكون غير تعيس كعالمه، لأن العالم الذي لا يتضمن معنى، سواء إيجاباً، أم سلباً، لا يبعث مشاعر اليأس الشديد، ولا مشاعر السعادة العظمى، فينحصر الجمال بجمال الموجودات الظاهري، الذي لا عمق له، وتنحصر السعادة بما تقدمه الموجودات من (طعام، جنس، لباس، منظر طبيعي... الخ)، وإلا مشاعر الملل والسأم التي يسقط بها الإنسان، ويهرب منها بالانشغال عنها، بإملاء الحياة بأوجه النشاط المختلفة مما يعانيه كثير من الناس.

أيضاً نصل هنا لمرتبة العالم الحقيقي، لأن العالم لا يبحث عن معانٍ، بل عن حقائق، يتلقى الظواهر دون أبعاد، بالمعنى الذي أتينا على ذكره، بل أبعاد الظواهر كمات، وتفاعلات، وأبعاد... الخ لا معاني.

4. الغزالي: 1059-1111 م

(أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي):

يلخص الدكتور «طيب تيزيني» عصر الاضطرابات السياسية والاجتماعية والفكرية، التي عاصرها الغزالي بالقول: «إن اتجاهات الانفصال الإقطاعية في الداخل، وهجمات الصليبيين الإقطاعية، وأخيراً القبضة الإقطاعية المدمرة «لهولاكو». إن هذا كله قد قاد إلى سقوط المجتمع العربي الإسلامي الوسيط بآفاقه التطورية الخصبة. هذه العملية بمجموعها روفقت بارتداد واسع عن العلوم الطبيعية والفلسفة، والعقل، وبمحاولة «إحياء» إيماني صوفي لل«علوم»، «علوم الدين»... والتحليل التاريخي العياني يرى بوضوح أن الغزالي في منظومته المثالية الصوفية قد عكس على نحو متميز تجاه الاضمحلال والانحطاط الاجتماعي والعلمي في المجتمع العربي الإسلامي، هذا الاتجاه الذي حملته القوى الاجتماعية الإقطاعية آنذاك معارضة بذلك قوى التحول البورجوازي المبكر»[1].

إن الفترة التي عاش فيها (الغزالي) هي فترة اضطرابات كما أسلفنا، وما يرافق الاضطراب، وعدم الاستقرار هو دوماً التأخر الاقتصادي، والتخلف الاجتماعي الناتج عنه. وكلنا ربما يلمس أنه في فترات الانتعاش، والنمو، والازدهار، يتجه الإنسان نحو

(1) مشروع رؤية جديدة. د. طيب تيزيني. مرجع سابق ص 334- 335.

التحرر في الفكر والعمل، متحلياً بالعزيمة، والأمل، والشجاعة، متطلعاً نحو آفاق جديدة، متجاوزاً القديم، وهو في ذلك، ينْزع للإبداع والتجديد.

أما عندما تدور عقارب الساعة بالاتجاه المعاكس، فالإنسان يعود لثيابه القديمة التي كان قد تخلى عنها أثناء صعوده، ويبحث هنا عما عساه كان سبباً في الأوضاع الماثلة، متمسكاً بقوة بما كان سائداً ومشرقاً بالتراث. هذه حقيقة لا يمكننا نكرانها، ولربما كان منطلق الغزالي الفكري انعكاساً لمثل هذه الأوضاع. إن الغزالي يمثل لحظةً في الفكر العربي الإسلامي الوسيط، تمثل الأوضاع السائدة، ولما كان المفكر كالشاعر «مرآة عصره» كما يُقال، فلا بد وأن يتم التعبير عن الحدث من خلال موقف المفكر في فكره، وعمله، لأن الغزالي يمثل لحظة العودة للذات، والتأمل بالأوضاع، والرجوع للأصول، وهي هنا العقيدة الدينية التليدة، التي رأى أمام عينيه كيف أن المذراة من كل حدب وصوب، قد انهالت عليها نائلة منها، فقد كان الغزالي ينظر بريبة إلى كل ما يحيق بالعقيدة من أذى، حسب معتقده، وبما أن العقيدة تمثل بنظره الأساس والجوهر، فقد انبرى للمحافظة عليها، والدفاع عنها، ورد كل غائلة عنها، ومن موقفه كمفكر ومؤمن بالدرجة الأولى.

لقد انطلق الغزالي من العقيدة الدينية، متخذاً منها الأساس الصلب، ومن ثم اعتبارها المقياس لكل شيء، وحتى في مؤلفاته الصوفية، فإنه لم يبرح العقيدة، بل كان يعمل ضمن نطاقها، رغم أن الغزالي قد شك في العقيدة الدينية أيضاً، لجانب شكه في كل شيء خلال فترة من حياته عندما كان في بغداد، فهو يقول عند كلامه عن فئة من الناس لم تفتح أمامهم طرق المعاني الروحية في القرآن: «تشوشت عليهم الظواهر، وانقدحت عندهم اعتراضات عليها، وتخايل لهم ما يناقضها، فبطل أصل اعتقادهم في الدين، وأورثهم ذلك جموداً باطناً في الحشر والنشر، والجنة والنار، والرجوع إلى الله تعالى بعد الموت، وأظهروها في سرائرهم، وانحل عنهم لجام التقوى... ولسنا نستبعد ذلك، فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة لشؤم أقران السوء وصحبتهم»[1].

إن مطلب الغزالي الأساسي هو الوصول لليقين، والظفر بالحق، وطلب الحقيقة أمر يجري في عروقه. قال الدكتور «فتح الله خليف»: «كان الغزالي منذ صباه متعطشاً

(1)جواهر القرآن. الغزالي، ص 44- 46. القاهرة 1933 م.

إلى معرفة الحق، ويحدثنا بأن شغفه بالحقيقة والبحث عن الحق كان غريزةً فيه وفطرة فطره الله عليها»[1]. ومثل هذا القول نقع عليه في كتاب الغزالي «المنقذ من الظلال»، الذي يورد به تجربته الروحية والعقلية.

إذاً لدى الغزالي توق عظيم إلى المعرفة، والبحث عن الحق، وهي صفة من صفات كل مفكر أصيل، ولكن هل وفق الغزالي للوصول إلى الحقيقة التي يبغي؟.

في البداية وجد أن جل ما لدى الإنسان يأتيه عن طريق التقليد، إذ رأى: «صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام»، وفي الحديث المروي عن الرسول ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»، والتقليد كما هو واضح يأخذه الإنسان عن الوالدين والأساتذة، وهو لا يليق بالخاصة، بل بعامة الجماهير، بينما يجب على العالم والباحث إعمال النظر والاستدلال، والبحث الحر، والاستقلال الفكري لذلك يقول، وإن كان يفسر هذا القول بشكل آخر:

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به ... في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

أما الفطرة الأصلية، فيعرفها: بأنها الحالة التي يكون فيها الإنسان مجرداً عن العقائد الوراثية، والآراء التلقينية القومية.

وحديثه عن الفطرة هام جداً في بحثنا هذا، لأنه المنطلق الذي ننطلق منه في البرهنة على وجهة نظرنا، التي تأخذ لها المنحى النفسي بالدرجة الأولى في تفسير الظواهر الفكرية، والمعرفية، والفنية، والخلقية في شتى المجالات المعرفية. وما أريد التأكيد عليه هنا أن الإنسان يولد وذهنه صفحة بيضاء من الناحية المعرفية. وطبعاً ليس الغزالي فقط من يذهب هذا المذهب، بل سبقه مفكرون آخرون كـ«إخوان الصفا» مثلاً، وتبعهم فيما بعد في الفلسفة الحديثة بشكل رئيسي «جون لوك» المفكر التجريبي الإنكليزي المعروف. إذاً الغزالي لا يستسيغ التقليد، فوجب طرحه جانباً، وهكذا كان، فإذا لم يكن التقليد مما يركن له في بحثنا عن الحقائق، يبقى لدينا ما نحصله من المحسوسات، ومن النظر العقلي، إلا أن الغزالي ينتقل للشك في

(1)محاضرات في الفلسفة الإسلامية والتصوف. د. فتح الله خليف. مطبعة كريدية أخوان. بيروت 1968 ص90.

المحسوسات، منطلقاً من تعريفه للعلم اليقيني الذي: «ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقاربه الغلط والوهم»، فكل معرفة لا تتصف بهذه الصفات فهي معرفة باطلة.

فالحواس بناء على ذلك لا ثقة بها، لأن أقواها وهي حاسة البصر، عندما تنظر إلى ظل الشيء تراه غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة وبعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك بغتةً ودفعةً واحدة، بل على التدريج رويداً رويداً حتى لم تكن له حالة وقوف. وكذلك تنظر إلى الكواكب فتراها صغيرة في مقدار دينار، ثم وبالأدلة الهندسية نعلم أنها أكبر من الأرض حجماً ومقداراً، كل هذا يدل على أن حكم العقل يكذب حكم الحس.

إذاً يشك الغزالي بالمحسوسات أيضاً، ويبدو أن لا ثقة له إلا بالعقليات، التي هي من الأوليات، مثل الثلاثة أكبر من الواحد، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد، والشيء ليس معدوماً وموجوداً معاً وهذه الأوليات العقلية التي لا يمكن الشك بها، إذ لو شك الإنسان بقانون الذاتية وبعد التناقض يشك في الفكر ذاته، لأنها من قوانينه الأساسية، كما لا يمكن الشك بالرياضة، إلا أن الغزالي يثير شكاً، ويتصور اعتراضاً من المحسوسات على شكه بها وثقته بالعقل: «فقالت المحسوسات ثم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات، وقد كنت واثقاً بي، فجاء حاكم العقل فكذبني، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته». يقول الدكتور «فتح الله خليف» تعقيباً على ذلك: «والغزالي بهذا العرض يوقع نفسه في التسلسل وكان ينبغي أن يظل شاكاً لأنه مهما كانت درجة المعرفة ومهما كان مصدرها فمن الممكن وفقاً لهذا العرض افتراض حاكم وراء كل حاكم يضلنا في معارفنا»(1). ويتابع الغزالي في «المنقذ من الظلال»: إن النفس أبدت دعواها واعتراضها بالمنام، وقالت: «أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا تشك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل،

(1) محاضرات في الفلسفة العربية والإسلامية. مرجع سابق ص 91- 92.

فبما تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق، بالإضافة إلى الآخرة فإذا مات ظهرت لـه الأشياء على خلاف ما شاهده الآن ويقال لـه عند ذلك (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم جديد).

كل هذه الشكوك ساورت الغزالي، وأخذت عليه نفسه، وتبعاً لها مر بأزمة نفسية عصبية استمرت حوالي الشهرين. ترى كيف تمكن الغزالي من الخروج من هذا الشك المطبق؟.

كيف تمكن من العثور على دليل ووجد البرهان الذي يخرجه من الظلمات إلى النور؟.

«ليس ذلك كما يقول الغزالي بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»، وعلامة هذا النور الذي يقذفه الله تعالى في القلب هي «التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود»، أي الزهد في الدنيا والتطلع والعمل للآخرة، وهذا النور مصدره الوجود الإلهي حيث ينبع من ذاته الإلهية، وعليه يجب على الإنسان الترصد والاستعداد له بالمجاهدات والعبادات والزهد في الدنيا ودوام ذكر الله، وحين يقذف الله بالنور في القلب سيجد الإنسان الأوليات والمعارف حاضرة في النفس، ولا تتحرك النفس لطلب المعارف لأن الحاضر لا يطلب.

إذاً لا تحصل المعرفة بالبحث عنها، وبإعمال الفكر في طلبها، والجهد والكد في سبيلها، بل على الإنسان أن يكون أرضاً مناسبة لتزرع به من قبل الخالق القدير، وما عليه إلا أن يكون تربةً مهيأةً، صالحةً للزرع الصالح والحق.

وهكذا وبعد شهرين يجد الغزالي أن كثيراً مما كان قد شك به، عاد ليغرس به من جديد، واتجهت نفسه للاعتدال والصحة، ثم كان على الغزالي أن يتجه اتجاهاً آخر، انطلاقاً من الحقائق التي توفرت في نفسه والتي بناء عليها قام بتقييم كل المعارف التي بحثها، ولديه أن طلاب الحقيقة أربع فرق: المتكلمون، والباطنية، والفلاسفة، والصوفية.

ـ أولاً، المتكلمون: غرض علم الكلام عند الغزالي هو الدفاع عن العقيدة بالرد على المبتدعة والمخالفين، ونصرة أهل السنة وعلم الكلام يحقق الغاية التي وجد لأجلها، إلا أن المتكلمين تخطوا هذه الغاية، وتكلموا في الجواهر والأعراض، لأن ذلك ليس من مهامهم، فقد جاء كلامهم فيه غير شاف كله، ولم يجد الغزالي ما يشفي غليله فيه،

بالاطمئنان إلى علم حقيقي، فلم يكن مقنعاً من حيث وصوله لحقائق راسخة يبحث عنها.

ـ ثانياً، الفلاسفة: وبعد أن تحقق للغزالي بأن علم الكلام لا يشفي غله وتعطشه إلى الحق، فقد اتجه إلى الفلسفة يدرسها دون معلم، معتمداً على نفسه، وبعد الانتهاء من الدرس والتصنيف والتأليف في الكتب الشرعية، والفقهية في أوقات فراغه، واستغراق ذلك منه ثلاثة أعوام أمضاها في الدرس والتمحيص، والتدقيق إلى أن انكشف له ما بالفلسفة من خداع، وتلبيس، وتخييل، ويصفهم في كتابه «التهافت»:

«هؤلاء الذين لا يكونون إلا شرذمةً يسيرةً من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم فيما بين النظار ولا يعدون إلا في زمرة الشياطين الأشرار وغمار الأغبياء والأغمار»[1].

المهم أن المشتغلين في الفلسفة عند الغزالي حسب مذاهبهم ثلاثة أقسام:

1. الدهريون، وهم الزنادقة لأنهم أنكروا الصانع المدبر، القادر، الذين يزعمون أن العالم قديم لم يزل موجوداً بنفسه من غير صانع ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان.

2. الطبيعيون: وهؤلاء جعلوا موضوع بحثهم العالم الطبيعي، وما تبين لهم فيه من آيات وعجائب وغرائب الحيوان والنبات، اشتغلوا بالتشريح، وآمنوا بصنع الله وبديع حكمته وعظمة صفاته، إلا أنهم جعلوا القوة العاقلة بالإنسان متعلقةً بمزاجه وببدنه، وعند ذهاب البدن يذهب العقل وينعدم، ولا يعقل أن يعود المعدوم بعد فناء، فالنفس لديهم ترتبط بالبدن ارتباطاً وثيقاً، وهي تنحل بانحلاله ولا بقاء لها، ولا مفارقة، وتبعاً لذلك أبطلوا الإيمان بالبعث والخلود، وآمنوا بموت البدن والنفس معاً، وأن لا حساب هناك ولا عقاب، فانخرطوا بالملذات والشهوات دون رادع، وعليه وجب أن يوصفوا بالزنادقة أيضاً رغم إيمانهم بالله.

3. الإلهيون: وهم سقراط وأفلاطون وأرسطو وهؤلاء الثلاثة ردوا على الدهريين والطبيعيين برأي الغزالي، ثم أتى أرسطو يرد على سقراط وأفلاطون، إلا أنه

(1) مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط ص 334. عن تهافت الفلاسفة ص 706. مرجع سابق

لم يتخلص من بقايا كفرهم وعليه يجب تكفيره وتكفيرهم، وتكفير من اتبعهم من الفلاسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهم. المهم أن الغزالي يرى أن علوم الفلاسفة تنقسم بحسب الغرض منها إلى ستة أقسام هي: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية. فالعلوم الرياضية لا اعتراض عليها، لأنها علوم برهانية، ولا صلة لها بالعلوم الدينية، فلا سبيل إلى هجرها، ولكنها أورثت علتين. والمنطق أيضاً ينظر في طريق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح، وهي أمور لا يتعلق شيء منها بالدين، ومن أنكره نظر إليه المناطقة نظرة تشكك في عقله ودينه. أما العلوم الطبيعية، فهي تنظر في الظواهر الطبيعية في شتى مراتبها، وأحوالها، وهي بذاتها بحوث لا تطال الدين والمعتقد، إلا أن الفلاسفة قالوا بقدم العالم والمادة، والزمان والحركة وبأبديتها، وبما أن الدين لا ينكر الطب فلا ينكر مثل هذا العلم إلا ببعض المسائل المعينة. أما العلم الإلهي: فينطوي على أكثر أغاليطهم، ويحصر مجموع ما غلطوا فيه في عشرين مسألة يكفرهم بثلاث هي:

- إنكار حشر الأجساد وقصر المعاد على المعاد النفسي.
- القول بأن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات.
- القول بقدم العالم وأزليته.

ومن منظور الشرع وما جاء به، يرد الغزالي على حجج الخصوم، ويقر الوارد بالشرع على هذه المسائل، مكفراً الفلاسفة السابقين الذين ذهبوا تلك المذاهب في آرائهم.

بالإضافة إلى التكفير بهذه المسائل الثلاث، فإن الغزالي يعتبر المسائل السبع عشرة الأخرى بدعاً وقد تم في كتاب «التهافت» عرض هذه المسائل وشرحها، والرد عليها، وإبطالها.

أما ما يتعلق بالعلم السياسي، فإن الغزالي يرى أن هذا العلم يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدينية السلطانية، وقد اعتمد الفلاسفة في علمهم هذا على ما جاء في الكتب السماوية، وعلى الحكم المأثور عن سلف الأولياء في العلم السياسي.

أما الأخلاق، فتنحصر آراء الفلاسفة حولها في حصر صفات النفس، وأخلاقها، وكيفية معالجتها ومجاهداتها، معتمدين على كثير من تعاليم الصوفية القائمة على ذكر الله، ومجاهدة النفس، ومخالفة الهوى، وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالزهد في الدنيا، فهم بالإضافة لأخذهم بكثير من أقوال الصوفية، مزجوا هذه الأقوال بأقوالهم، فتولد عن هذا المزج كثير من المساوئ والعيوب.

وبعد نقد الغزالي للفلسفة، وإدراكه بأنها لا تفي بكمال غرضه، ولا توصله للحقيقة الكاملة، الخالية من كل وهم، وإدراك أن العقل لا يستطيع الإحاطة بجميع المطالب، ولا يستطيع كشف الغطاء عن جميع المعضلات، وهو القائل: «الإنسان لا يدرك إلا نفسه وصارت نفسه مما هي حاضرة له في الحال، أو مما كانت من قبل، ثم بالمقايسة إليه يفهم ذلك لغيره، ثم قد يصدق بأن بينهما تفاوتاً في الشرف والكمال، فليس في قوة البشر إلا أن يثبت الله تعالى ما هو ثابت لنفسه من العلم والقدرة وغيرها من الصفات، مع التصديق بأن ذلك أكمل وأشرف».

أما في الواقع فلا يعرف الله سوى الله، لذلك قال الصدِّيق: «إن الله لم يجعل للخلق سبيلاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته»[1].

وبعد وصول الغزالي إلى مثل هذه القناعات بمسائل علم الكلام والفلسفة، اتجه لدراسة «الباطنية»، والرد عليها، وهي مما لا يرضيه أيضاً وخاصة (التعليمية) منهم، وهي فرقة متطرفة من الباطنية التي كانت ترى: أنه يجب على المؤمن تقليد الإمام المعلم، لأنه وحده الوسيلة للتمييز بين الحق والباطل، وعليه يجب على المؤمن الانقياد التام للإمام المعلم والمعصوم وحده من الخطأ.

يرد الغزالي: بأن الإنسان يخطئ إن أنكرعلى «التعليمية» دعواهم في الحاجة إلى التعليم، والحاجة إلى معلم معصوم، ويعترف الغزالي بالحاجة إلى مثل هذا المعلم، ولكنه يرى أن معلم المسلمين المعصوم هو محمد ﷺ، فإن قالوا إنه ميت قلنا لهم: ومعلمكم غائب. ثم إن الرسول علم الناس وأكمل لهم دينهم «اليوم أكملت لكم دينكم»، وبعد اكتمال التعليم لا يضر موت المعلم، كما لا تضر غيبته، فإذا صادفنا بعد موت الرسول مشكلة لم نسمع عنها، ولم تواجه الرسول، نعود إلى النفس، فإن لم

(1)إحياء علوم الدين. جزء أول ص 89- 90. عثمان خليفة. القاهرة 1933.

توجد، فعلينا بالاجتهاد، وهي مسائل فرعية، لأن قواعد العقائد، وأصول الدين المعمول بهما هما الكتاب والسنة، وما وراء ذلك من تفريعات، فيعرض الحق منه بالوزن بالقسطاس المستقيم، وهي موازين ذكرها الله سبحانه وتعالى في قرآنه الكريم، وهي خمسة، يذكرها الغزالي في كتابه «القسطاس المستقيم».

ثم يتابع الغزالي في «المنقذ»، قصة حياته الفكرية، وموقفه من طلاب الحقيقة، وعدم قناعته بعلومهم جميعها يتجه إلى ما يروي ظمأه لدى الصوفية، واجداً أن طريقهم يتم بعلم وعمل، وأن الغرض من العلم الصوفي، هو الانسحاب من الدنيا، ومتاعها، وبهجتها، وزخرفتها، لكي يتفرغ القلب كليةً لله.

ولما كان العلم بالطريق أيسر من العمل به، فقد بدأ بدراسة كتبهم... إلا أن التصوف ليس علماً، بل لا يمكن فهمه بدراسة المأثورات فقط، بل لا بد في الدرجة الأولى من عمل وتذوق، لأن الصوفية هم أرباب أحوال، ومجاهدات، ومقامات، فالأصل في طريقتهم هي الإشراق، حتى يتم للنفس التواصل مع الواحد الأحد، والتشبه به، وبهذه الطريقة فقط يمكن للإنسان أن يطمئن للحقيقة، ويصل إلى بر الأمان بها.

وهكذا أخذت النوازع المختلفة تتجاذب الغزالي، فمن ناحية لقد نال شهرة بالتدريس في المدرسة النظامية، وأصبح معروفاً ومشهوراً، وذا جاه، ومكانة لا تنكر، إلا أن الغزالي نظر في نفسه، وتفحص أهدافه، ومراميه بهذا الاتجاه، وأدرك أن أهدافه إنما تتمثل في طلب الجاه، والثروة، والمكانة، وأن عمله هو استعراضي، وهكذا تبدى له الأمر، إلا أن دافعاً أقوى، يتمثل بالانجذاب إلى ما هو أعظم، وإلى ما هو أصدق، وهل أصدق، وأفضل من طلب الحقيقة العظمى، والتوجه شطرها، والتواصل معها، والعيش بمقتضاها؟! وهي الطريق الصوفية، وبقي يتردد فترةً من الزمن، إلى أن جاوز الاختيار التردد، فترك التدريس ببغداد ووجهه دمشق، حيث عاش هناك منقطعاً للتأمل والعبادة، والانعزال، ثم توجه نحو القدس، وبعدها نحو الديار المقدسة، ثم عاد أدراجه إلى موطنه، بدافع من الحنين للوطن، وللأسرة، وللأولاد، ثم وافته المنية بعد ذلك عام 1111م بموطنه ودياره.

نعم، إن كثيراً من ملامح حياة الغزالي يشير ولا شك إلى رجل صبور، ملهم، ومجد في طلب العلم، حتى شبه بـ «دائرة المعارف»، لأن علمه طال كل

شيء معروف بزمانه تقريباً، وما كان معروفاً لم يكن سهلاً. نجد ذلك في نزوعه نحو طلب الحقيقة، والتضحية في سبيلها منذ نعومة أظفاره حسب قوله، وهذه ميزة مهمة لدى كل عالم حق، ويبدو أن طلب الحقيقة كان في هذه العائلة، الهدف الأسمى، يتمثل ذلك بأن والد الغزالي، كان يحب العلم، والمعرفة، رغم أنه كان أمياً، وأحب لأبنائه المضي في هذا الطريق، وهكذا كان. إلا أن الغزالي جعل من صخرة الدين المقياس الأوحد، الذي قاس العلوم كلها بناءً عليها، فهو ينطلق من العقيدة في كل أحكامه، وانتهى إلى التمسك بالعقائد الدينية، وشرائعها، وأحكامها، فالكون حادث «عن ليس» بإرادة إلهية قديمة، والله يعلم كل واردة وشاردة بشؤون هذا العالم، وأن لا سببية للأحداث الكونية، والطبيعية، بل الله تعالى هو المسبب لكل شيء، وهو سبب علمنا، ومعرفتنا، وعلم الله الذي أودعه نبيه صح بالإطلاق، لا يعتوره النقص أو الخطأ. ولأن مصدر الحقائق والأحداث نبع واحد هو الله سبحانه، وليس التلفت يمنة ويسرى، لأن المشاهد ما هي إلا خلائق لا تنبئ بالحقائق، فهي مخلوقات عن أصل واحد خالق، ورغم أن الغزالي وطد التصوف بالعقيدة، مقيماً لها على تعاليم الإسلام نفسه، فأصبح طريق التصوف سالكاً، ولم يعد منذ الغزالي طريقاً منبوذاً، إلا أن العقيدة الإسلامية الأرثوذكسية بعد ذلك، نظرت بارتياب للتصوف.

ومهما يكن من أمر، فلا شك أن التصوف شق طريقه بقوة في صفوف المسلمين، حتى لقد أرجع بعض البحاثة عدد المسلمين، الذين لهم علاقة بالتصوف حوالي الـ 90 ٪ منهم في وقت ما. ولكن ومن منطلقنا نحن في كتابنا هذا، تساورنا بعض الشكوك حول ما إذا كان الغزالي متصوفاً بالفعل أم لا، يقول الدكتور «خليل الجر» والأستاذ «حنا الفاخوري» في كتابهما «تاريخ الفلسفة العربية»: « وقد اندمج في سلك الصوفيين وعاش عيشتهم، لكنه لم يتورط فيما تورطوا فيه من القول بالحلول ووحدة الوجود، ولم يخرج في كتاب من كتبه الصوفية عن جادة السنة. فيصعب والحالة هذه أن نسمي الغزالي «صوفياً»».

ولعل أحسن تسمية لطريقته هي ما وصفه «أومرمن»، (بالذاتية Subjectivismus. كما أنكر البعض عليه ذلك، منهم «أبو العطا البقري»، وبرهانه

على ذلك إقرار الغزالي في «المنقذ من الظلال»، بأنه ظل «يحب الأولاد والمال ويحن إلى الوطن ويخشى السلطان، حين الخلوة وبعدها»[1].

وعلى ذلك اعتبرت خلوته وعزلته افتراضية وحسب. يقول (البقري): «كان ذلك كله عملاً مادياً محضاً، لم يشع من روحه، ولم ينبثق من قلبه، ولم يدفع إليه بوحي ضميره، وإلهام من نفسه»[2]. فأن يكون الغزالي محباً للمعرفة والعلم منذ نعومة أظفاره إشارة جيدة لكونه عالماً بالفطرة، كما أن قول الغزالي بأنه ابتدأ حياته الفكرية بالانحلال من التقاليد والمعارف المتوارثة، أيضاً إشارة ثانية ذات أهمية كبرى، إذ هكذا يبدأ التفكير لدى المفكرين المرموقين، ولكن أن يكون الغزالي قد أمضى شطراً كبيراً من حياته، وجل عمره غير متصوف، ثم وبالنظر، وعن طريق تفحص العلوم المختلفة، اهتدى للتصوف، فذلك إشارة قوية إلى أنه غير متصوف، وتصوفه إنما تم بالاكتساب وليس بالأصالة، لأن المتصوف الحقيقي عالم أيضاً، ولكن علم التصوف - إن صح هذا التعبير - هو درجة دنيا من المعرفة الموضوعية، ولا يمكن أن يكون تصوفاً أصيلاً، ذاك التصوف الذي يأتي بعد نهاية العلوم، وبعد أن يكون قد جاوز المرء الأربعين من العمر، وهو على غير الصوفية، لأن للتصوف سمات تجعله في بداية درجات العلم، وليس في نهايتها، إن كان - طبعاً - تصوفاً أصيلاً. لماذا؟.

الوجود جميل، والموجودات رائعة تسري بها الحياة، نشطة، الوجود والموجودات تملك بعداً جمالياً، كما أنها تمتاز بالسرية، لأنها جديدة بالنسبة للإنسان المتفتح الذهن والوعي، والذي لم يخض تجربة فكرية معها، فهي للوهلة الأولى حبلى بالمعاني، وبالسر، والجمال والعمق، ولأنها كذلك هي خيرة، لأن ما يتسم به المفكر في البدء، هو الطهارة، وسلامة الطوية، والأمل الكبير، لأنه لم يجرب بعد الإحباط، وخيبات الأمل على الصعيد المعرفي، وربما السلوكي، وتبعاً لذلك فهو غني، لأن المعاني التي يتصف بها غنية، فـ (الوجود والموجودات)، تبعاً لذلك مصدر للبهجة والسعادة، والفرح، هي معاني، وأبعاد ذات الإنسان نفسها. لذلك كم هو رائع وحقيقي، عندما قال الغزالي: «إن الإنسان لا يدرك إلا ذاته، وإن المعاني والصفات التي يلصقها بالله

(1)تاريخ الفكر العربي، دكتور خليل الجر. مرجع سابق ص 516.

(2)اعترافات الغزالي. أبو العطا البقري. ص 138. القاهرة 1943 م.

ما هي إلا إضفاء ما بالنفس على الله الواحد، أما الله ذاته فغير ممكن إدراكه من قبل الإنسان على الإطلاق».

قول رائع لو أن الغزالي قال بأن الإنسان، وبمواجهة الوجود لا يدرك إلا ذاته، وليس الله فقط، لكننا بإزاء العقل والوجود ثانية، بإزاء الفجوة إياها، إلا أن الغزالي قصر قوله على الله فقط.

ونحن نقول: بأن قول الغزالي يصدق، وهو شديد الصدق في الفترة المبكرة من حياة الإنسان الفكرية، وأن ما يضفيه الإنسان على الوجود، إنما هو من عندياته، وليس الجمال والخير والشر والعمق، والحياة، وما يصاحبها من مشاعر السعادة هي من صفات الأشياء حقيقة بل هي صفات النفس، والوعي المتفتح للتو، وما ذلك إلا لأن النفس ذاتها لم تخض تجربة فكرية، وعملية مع الواقع والوجود، ولأن الإنسان في طور النمو، فهو في طور النشاط، ولأنه يمتلك طاقة، يشعر بالعزيمة، ولأنه لم يتعرض لخيبات أمل على هذا الصعيد، ولأحزان تنوء بها طاقته، ولا تجارب العلائق السيئة مع الناس بما فيه الكفاية، فما زال قليل الخبرة. ولأن الأمور السلبية - إذا صحت هذه التسمية - لم تلون حياته بالقدر الكافي، فإن الوجه الأول للحياة، لا بد وأن يكون مفعماً بما هو إيجابي، بما هو خير، بما هو جميل ورائع، ولأن هذه الصفات هي كذلك، فلا بد وأن تبعث بنفسه الشعور بالعظمة، والشعور بالعمق والسر، لأنه لا شيء يملأ النفس بالشاعرية، والعنفوان، إلا معاني الخير والجمال والسحر، والألوان التي يعكسها الوجود، فإذا كان عالمنا متضمناً في ذاته، مثل هذه المعاني، والأبعاد الروحية، لا يمكن إلا وأن يكون غنياً، أصيلاً، عتيداً، ولا يمكن أن يكون بائساً، بلا معنى. أين مكان التصوف هنا؟.

ولأن الوجود والموجودات جميعها جميلة ورائعة وخيرة، وهي تحمل ذات المعاني التي يحملها بذاته الإنسان، وعلى قدر ذاته، فتضمين هذه الصفات للوجود، لا بد وأن يترك أثراً، وانعكاساً بالذات، يتسم بالعمق، لأن المعنى ذاته ليس له حدود، فالجمال بذاته لا حدود لجماليته، لأن هذا الجمال الماثل أمامي (صورة مثلاً) وجه من وجوهه، فالجمال متعدد الوجوه جداً ولا حصر لوجوهه، فهو متسع اتساعاً، وعميق عمقاً، لا يقدران البتة، ولا يمكن الوصول لجدرانهما، ونفس الشيء معنى

الخير، ولأنهما كذلك فهما سحيقان جداً، وبلا قرار، ولأن الوجود والموجودات كذلك، فلا يمكن إلا وأن يتركا انطباعاً بالقداسة لجديتهما، وجماليتهما، وبراءتهما، وشفافيتهما، وعمقهما، فالوجود والموجودات إذاً مقدسة، ولأنها مقدسة فهي قريبة، وصنو المقدس الذي هو (الله)، فنحن في النهاية إذاً مرتبطون بالمقدس، ولأن لنا ضميراً، فللمقدس ضمير، ولأن لنا نوايانا وأفعالنا، وذكاءنا فللّه سبحانه الشيء ذاته، فهو إذاً يفهمنا. ولأننا نعلم أن جوهره خير، واستقامة، وجمال، فلا يمكننا إلا وأن نكون مستقيمين، وإلا لتعرضنا لمخالفة وجودنا، ولكنا من الشواذ، ومن الخطأة، ومن هنا مصدر السلوك القويم عند المتصوف الحقيقي، ومن هنا مصدر عبادته وصلواته. هذه العبادات والصلوات التي وجدها بمجتمعه كوسائل لمراضاة الله فأخذ بها، ومن هنا يدخل في حوار مع ذاته حول سلوكه، وما إذا كان بالشكل المرضي والمناسب، ومن هنا قد يفسر الأحداث تفسيراً غريباً، إذ يرجع بعض النكسات التي يتعرض لها كعقاب له على سلوك ربما لم يكن مناسباً، بينما السلوك الجيد سيعقبه لا محال النجاح، والرضا والتوفيق، فهو في حقيقة الأمر يحاول إرضاء وجدانه، ولكنه يعتقد بأن هناك قوى إلهية خفية، تدرك ما يبطن وما يظهر، لذلك هو حساس جداً تجاه سلوكه، فتفكيره قريب جداً من تفكير الإنسان البدائي، إلا أن هذا التفكير، وهذه المشاعر هي من أولى مراحل التفكير، وهي تتضمن جذور التصوف، ومن هنا نعتقد أن تصوف الغزالي، كان عبارة عن ردة فعل إيمانية، وتسليم إيماني، وتقوى عاطفية، وتسليم بالدين، وسكون للراحة، وعدم التفكير إلا بما يؤدي إلى القيام بالواجبات الدينية، ومرضاة الله الواحد الأحد، أكثر منها تصوفاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، لأننا نعتقد كما أسلفنا أن التصوف باكورة التفكير لدى الإنسان، ولا يمكن أن يكون منتهاه، يدعم ذلك أن الغزالي لم يؤمن بوحدة الوجود، أو الحلولية، التي هي ركن أساسي وجوهري في التصوف. ولا يجب أن ننسى تربية الإنسان، وما تخلفه من أثر في شخصيته، فلربما يقبع في جذور السلوك الصوفي، شعور بالذنب، كونته تربية صارمة قمعية، تعود بالطفل باللائمة، والنقد على أغلب تصرفاته، تربية لا تقوم على التشجيع، بل على النقد المستمر، مما أورثه شعوراً بالذنب، بقي قابعاً، حتى اختلط بتفكيره الواعي، ومشاعره، طالباً باستمرار المغفرة، ساعياً لمرضاة ضميره، وما عبارة (التطهر)، التي

يكثر منها المتصوف، إلا سعي دؤوب للخلاص من مشاعر الذنب، ولماذا يكثر المتصوفون من سلوك الاستغفار دون غيرهم من الناس، إلا لأنهم يشعرون بأنهم مثقلون بالذنوب أكثر، وأن مسعاهم ما هو إلا تصحيح لما اقترفوه، أو تخيلوا وشعروا أنهم مقترفوه؟! ربما.

إذاً في سعينا لمعرفة مناحي تفكير الإنسان، لا بد من أخذ أثر التربية بالاعتبار، كما لا بد من أخذ إمكانات الأفراد بالاعتبار أيضاً، ودراسة كنه الشعور بالجمال والخير... إلخ، لأننا قلنا إن الشعور بالجمال لا قاع له، إذ لو كان الجمال محدوداً لجسم، بأشكاله المحدودة، منذ زمن بعيد، لكان قد استنفذ، إلا أن الجمال لا محدودية له، محدوديته فقط هو عكسه، وهو القبح، وعندما يسود القبح، والشر، ينسحب الجمال ليخلف مشاعر مختلفة.

5- ابن رشد «أبو الوليد بن رشد» 1126-1198:

وإذا ما انتقلنا غرباً، تطالعنا شخصية فذة هي «أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، المولود في قرطبة عام 1226م».

عاش أبو الوليد حياة مؤثرة، تلاصقت بها حياة الرفعة، وعلو المقام، والمهانة والمأساة معاً، إذ لقد تحدر «ابن رشد» من أسرة عريقة، وجاه، فجده كان قاضي القضاة في قرطبة، ووالده كان قاضياً وافر المعرفة والعلم ومحباً لهما، وعلى ذلك انتقل الميل والحب من أسرته إليه شخصياً، وهو يتحدث عن ذلك بالقول: بأن حب العلم والمعرفة، متأصل لديه، موقور في نفسه منذ نعومة أظفاره، وانعكس ذلك في حياته، جداً ونشاطاً، وإقبالاً على المطالعة، والدرس والتمحيص والتصنيف، كان لا ينقطع أبداً عنهما مهما كانت الأسباب، بحيث يندر أن تمر ليلة أو يوم، ولا يكون للفيلسوف قسط منها أبداً، إلا ليلتان فقط. دعت الضرورة ابن رشد للانقطاع عن المطالعة والتصنيف، وكانت إحداهما ليلة وفاة أبيه على ما قال «ابن الأبار» في كتابه «التكملة».

إذاً حياة ابن رشد، حياة جد ومثابرة، واجتهاد، حتى تمكن من علوم كثيرة، فإلى جانب دراسته للقرآن الكريم على مذهب الأشاعرة، والفقه على المذهب المالكي،

درس الرياضيات والمنطق، واطلع على علوم الأوائل الفلسفية من يونانية، وعربية إسلامية حتى أيامه، ويشهد لابن رشد أنه خير من فهم فلسفة أرسطو، فتناولها بالشرح والتعليق والتفسير، بناء على توجيه من أمير المؤمنين «يوسف بن يعقوب»، الخليفة الثاني بعد «ابن تومرت»، الذي قام بحركة تعتبر كثورة، ضد الجمود العقائدي، والقمع الفكري، والتماثل المذهبي، ضد التسليم المطلق للفقهاء، وتوجهاتهم، وعلومهم، نادى بحرية الفكر، وفتح الباب لشتى علوم الاجتهاد، من منطق، ورياضة، وفلسفة، وقد سار خلفاؤه من الموحدين على ذات المنهج، حيث كان أوائلهم من المحبين للنظر، ولإعمال العقل، ولحرية الفكر كـ«يوسف بن يعقوب» الخليفة الثاني بعد «عبد المومن» الخليفة الموحدي الأول، اللذين أحب كل منهما العلم، والنظر العقلي، وحرية الفكر، وكان آنئذ في بلاط الخليفة «يوسف بن يعقوب» الفيلسوف والمفكر «أبو بكر بن طفيل»، الذي أشار على الخليفة باستقدام ابن رشد إلى بلاطه، وعندما تم له ذلك، وكانت أمنية الخليفة المحب للفلسفة هي ترجمة، وشرح كتب أرسطو، لتصبح في متناول أفهام الناس كافةً، تخلصاً من غموضها، وإغلاقها، ولما كان ابن طفيل منشغلاً بأمور يعتبرها أهم من شرح كتب أرسطو، لأن ابن طفيل وزير في بلاط الخليفة المذكور، وكان منشغلاً في أمور الوزارة، إلى جانب شؤون أخرى هامة في الدولة، وبناءً على ذلك اضطلع ابن رشد بالمهمة، مقبلاً بدأب وجد منقطعي النظير، حتى تمكن من شرح كتب أرسطو، وتبسيطها للناس كافة، فشروحه هي الأكمل والأوفى، والأكثر عمقاً، وفهماً لفلسفة أرسطو أبداً، وعليه فقد علا شأن ابن رشد، وأصبح لا يسمع إلا صوته، ولا يستشار إلا هو، ورغم إغداق الخير على ابن رشد، إلا أن ابن رشد نأى بنفسه إلا عن الضروري جداً له، مكتفياً بحياة السهر والدأب، مكباً على الدرس والتصنيف، متجنباً حياة اللهو، واللذة، مما قربه أكثر من قلب الخليفة، فعلا شأنه علواً كبيراً، وعندما توفي الخليفة يوسف تولى السلطة على أثره الخليفة «أبو يوسف»، الذي أكرم ابن رشد إكراماً عظيماً، وأحاطه بكل مظاهر الإجلال، والاحترام، إلا أن ظروفاً جديدة كانت قد طرأت وأحاطت بدولة الموحدين ككل، لأن هذا الخليفة انشغل بحروب ضد «الفونس التاسع» أمير قشتالة الفرنجي، وارتفعت تبعاً لذلك أسهم الدين والتقى، والتمسك بالشريعة والمحافظة، وقويت تبعاً لذلك شوكة

الفقهاء، الذين تكاثروا في بلاط الموحدين وشيئاً فشيئاً صارت الكلمة لهم، وأداروا الخليفة على هواهم، محيطين به من كل جانب، باعثين معتقداتهم في رأس الأمير، فكان أن استدار الأمير مئة وثمانين درجة، حيث كان لا بد له من مسايرتهم، والأخذ بآرائهم، وكان أن دسوا الدسائس، وأوغروا صدر الأمير على الفلسفة والفلاسفة بدعوى أنها منافية للدين.

ولأن ابن رشد فيلسوف، فقد طاله النقد، والإدانة، وحانت ساعة الحساب، وهكذا تذهب القصة إلى أنه تم جمع أهم قضاة قرطبة، وأهم الفقهاء للنظر في أمر ابن رشد، وأمر فلسفته على الملأ، وكان أن جوبه ابن رشد ببعض الكتابات التي نفى أنها له، ووجه ببعض الاتهامات الأخرى، فكانت النتيجة أن أدين ابن رشد بالكفر والزندقة، وإثر ذلك جمعت كتب الفلاسفة، بالإضافة لكتب ابن رشد، وألقيت أكداساً في الطرقات، حيث تم حرقها، عدا بعض الكتب كالرياضة التي هي بعيدة عن مجال الدين.

وهكذا عادت دولة الموحدين ليحكمها التطرف، والمحافظة، والتضييق على الفكر.

أما ابن رشد، فقد تمت إدانته بالنفي، حيث أمضى بعض الوقت، ثم تم استدعاؤه مجدداً، إلا أن ابن رشد كان قد كبر في السن، ثم ما لبث أن توفي، وكان ذلك عام 1198 في العاشر من كانون الأول.

إلا أن أثر ابن رشد لم يمت، فقد ترجمت مؤلفاته إلى العبرية من قبل فلاسفة أمثال «ابن ميمون العبري»، وعن طريق العبرية إلى اللاتينية، وهناك تم تدريسها، ودراستها، وكان لها وقع كبير على فلاسفة لاهوتيين أمثال القديس «توما الأكويني»، الذي كان يمثل التيار الرشدي، ويعتبره البعض بحق أنه أحد أعلام النهضة الأوربية الأساسيين كـ«الأستاذ محمد زنيبر»[1]، لدعوته الاعتماد على العقل، وحرية الفكر،

(1) أعمال ندوة ابن رشد - جامعة محمد الخامس. الرباط - المغرب. محمد زنيبر ص 44. يقول: «نستطيع أن نقول دون الخوف من المبالغة إن ابن رشد كان فيلسوف النهضة الأوربية بقدر ما كان أستاذاً للفلاسفة المدرسيين وعلى رأسهم توما الأكويني. وهذا موضوع تعرض له (رونان) في كتابه (ابن رشد والرشدية) الذي يمكن أن يعتبر كأول محاولة لكتابة تاريخ الرشدية في أوربا، وكذلك الأب (ماوندي) في كتابه (سيجر البربانتي والرشدية) الذي يعالج فيه موضوع الرشدية اللاتينية».

ومناهضة الفقهاء، الذي انعكس إلى ما يماثل ما تم، ربما ضد الكنيسة، فكان لمؤلفات ابن رشد قصة أخرى في الغرب الأوربي، حيث حرمت دراستها، وتدريسها بجامعة باريس. قال عنه أحد المعاصرين له: «لم ينشأ بالأندلس مثله كمالاً وعلماً وفضلاً. وكان على شرفه أشد الناس تواضعاً وأخفضهم جناحاً»[1]، وهكذا انغلقت صفحة مشرقة جريئة، لمفكر حر وجريء.

ما يهمنا من حياة ابن رشد أمران مهمان بنظرنا، الأمر الأول، اعتراف ابن رشد بأن العقل البشري قادر على الوصول للحقائق، وأن إيمانه بالعقل وقدراته كبير جداً في أعماقه وقناعاته منذ صغره، وهذه ميزة تجعلنا نضع ابن رشد في صنف المفكرين الموهوبين والأذكياء جداً، لأن الإيمان بالعقل بهذه الدرجة، يلزم عنه أن يجدَّ الإنسان ويجتهد للوصول إلى الحقائق، طالما أن العقل قادر على ذلك، ما لم يشوش عليه الخيال، وهكذا كان، فحياة ابن رشد مثال للمثابرة والجد والصبر، ولا أدل على ذلك من كثرة مصنفاته، التي يقول البعض إنها بلغت السبعين.

إن الإيمان بالعقل ميزة كل مفكر خلاق، ومبدع بالفطرة، فلولا هذه الثقة، والهمة، والمعنوية العالية، لما تمكن الإنسان من صنع شيء، إلا أننا نضع هذه الثقة الشديدة بالعقل في المفكر منذ بدايات تفكيره، وليس بمنتهاها، فالقاعدة للانطلاق الرشدي، ولكل انطلاقة فكر مرموق هي قاعدة الثقة بالعقل وإمكاناته.

الأمر الثاني الذي لفت نظرنا هي عزوف ابن رشد عن حياة اللهو، واللذة، وانكفاؤه إلى الدرس دون غيره، فقد عزف عن المادة، وعن العطاءات الكثيرة، التي كان محاطاً بها إبان صعوده، وهي تترجم لحياة عالم بكل معنى الكلمة، فاللذة العقلية، ولذة البحث، والتمحيص، والوصول إلى الحقائق هي مبتغاه، وملجؤه، مما يجعلنا نصم الفيلسوف بطابع المفكر النظري، وكلها سمات من مميزات المفكرين المنظرين، والفلاسفة، وإن كنا عرفنا فلسفته إبان حياته الناضجة، فإن هذه الفلسفة لم تبن على لا شيء، فثمة جهود مبكرة للفيلسوف، وإن كانت غير مدونة، أو لم يقم بتدوينها، إلا أن المؤكد بنظرنا، أنه قد مر بمرحلة إحيائية نلمس آثارها في مجمل فلسفته.

(1) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. عمر فروخ ص 641.

ـ فلسفته :

لما كانت تعاليم العقيدة، منها ما هو واضح، بين المعنى، ومنها ما لا بد من تفسيره وشرحه، فالعقيدة إذاً تقسم إلى قسمين: باطن وظاهر عند ابن رشد، ولما كان ظاهر المعنى من العقيدة مفهوم لدى الناس بتلقينه مباشرة من السنة والحديث، والعمل، فهو إذاً لعامة الناس، والباطن من العقيدة، ولأنه غامض المعنى في الظاهر وجب تأويله، إلا أن التأويل مهمة صعبة، ولا يصح لكل إنسان أن يؤول كما يشاء، وكيفما اتفق.

حصر ابن رشد حق التأويل بأولئك، صفوة المفكرين من الفلاسفة، وليس كل الفلاسفة، لأن ابن رشد يفرق بين الناس، بين ما هو مكين العلم، راسخ به، مكين القدرات العقلية، وهم الفلاسفة، وبين فئة أخرى من الناس أقل دراية وموهبة، وأداتها العقلية «الجدل» أو «القياس الجدلي» وهي صفة الفقهاء والمتعلمين عامة أمثال الغزالي، والفرق الكلامية من أشعرية ومعتزلة وما إليها. وهناك فئة العامة من الناس، وأداتها، القياس «الخطابي»، الذي ليس من شأنه إلا التأثير العاطفي بالناس، وسوقهم باتجاه التأييد، والتعاطف، وعليه فإن الفئة الوحيدة المؤهلة للتأويل، هم الصفوة من الفلاسفة، أهل القياس «البرهاني»، الذي يوصل للحق. وبينما تكتفي العامة بالظاهر وتعمل به ويكتفي أهل القياس الجدلي بما توصلوا إليه، دون إطلاع العامة عليه، وهو ما يزيد على أن يدب الفرقة والبلية والتشويش في العقول. يقول في «تهافت التهافت»: «فأوقعوا الناس من قبل في شنآن وتباغض وحروب، ومزقوا الشرع، وفرقوا الناس كل التفريق»[1]. وعليه حصر ابن رشد حق إطلاع العامة بأهل التأويل اليقيني، وإلا لأدى غير الغرض منه، لأنه يجب عدم التصريح، إلا بما يوافق معتقدات العامة، وما خالف هذه المعتقدات وجب أن يبقى طي الكتمان، ويقال ما قاله الله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ﴾ و﴿وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَا أُوتِيتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾[2].

فهل العلم الديني إذاً متناقض؟.

---

(1)تاريخ الفكر العربي. د. خليل الجر. مرجع سابق ص 651.

(2)قرآن كريم. سورة الإسراء. الآية 85.

لا تناقض بالشرع والدين، فالحقيقة واحدة، إلا أن هناك معنى قريباً ومعنى بعيداً، والمعنى القريب ما لا قدرة لأفهام العامة عليه، وإلا لوقعت بالكفر ولاختلط عليها الأمر، لذلك وجب أن تنأى عنه، وقد قال الرسول ﷺ: «إنا معشر الأنبياء أمرنا أن ننْزل الناس منازلهم، ونخاطبهم على قدر عقولهم».

طبعاً يتقاسم الأنبياء وخاصة الفلاسفة مخاطبة العامة، والأنبياء في مجال الشرع، لهم قصب السبق، لأنهم من تلقى الوحي به، ولأنهم يعلمون أسراره، وهم يستوون بذلك مع خاصة الفلاسفة، ولكنهم يزيدونهم بكونهم يعلمون بتفاصيل الشرائع، بالإضافة لتزيينها بالصور والرموز التي يوردونها للتأثير في الناس، وحثهم على الفضيلة والخير، لأن منبع الفضيلة الأساسي هو الشرع والدين، ولبعث قدر من الوحدة في العقول، والتفاهم على قيم سلوكية واحدة، ونهج واحد في السلوك، وأمثال هذه الصور والرموز هي تصويرهم للجنة والنار والثواب والعقاب.

ولكن هل ثمة أسرار في الدين؟.

يقول ابن رشد: لا أسرار في الدين، فالعقل متى كان صافياً، فإنه قادر على الوصول للحقائق جميعها، فليس في الخلق من العدم سر، لأن ابن رشد يقول بقدم العالم، كما أن ليس في الخلق من سر، لأن ابن رشد يفهم بالخلق، ذلك الفيض الضروري من لدن الذات الإلهية على ما قال به الفلاسفة الأقدمون، وليس في حشر الأجساد، وأوصاف الجنة والنار أسرار، وإنما هي صور أتى بها الأنبياء لحث العامة على العمل الصالح لأن الله يؤثر على مخيلتهم، ويجعلهم ينطقون بما يوافق عقلية الشعب، وأحواله الخاصة مما هو أحث على الفضيلة، لأن: «كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبي»، كما أسلفنا، وهذا يتضح من أن الوحي يزيد على الحقيقة الفلسفية أوصافاً ورموزاً توافق عقلية الشعب.

ولكن ما العلاقة بين الفلسفة والوحي؟.

يجيب ابن رشد: إن كل وحي يخالطه العقل، وبالتالي فالحقيقة واحدة، والعلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لقول العقل، فإذاً لا تناقض بين الوحي والعقل، بل هما متكاملان، فالإيمان والمعرفة العقلية شيء واحد لدى ابن رشد، ولذلك يقول في «فصل المقال»: «فإن الأذية من الصديق هي أشد من الأذية من العدو، أعني أن الحكمة

هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذية مما ينسب إليها أشد الأذية، مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء، والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[1].

أما بالنسبة للنفس فإن لابن رشد مساهمة كبيرة في دراسة النفس، يوضح بها مذهب أستاذه أرسطو، ويزيد عليه، لأن أرسطو ألحق دراسة النفس بموضوعات العلم الطبيعي، ويعتبر النفس صورة للجسم، وبما أن لا صورة دون جسم، ولا جسم محدد دون صورة، يلزم عن ذلك أن النفس موضوع من موضوعات العلم الطبيعي، لا سيما وأنها «صورة لجسم طبيعي آلي»، إلا أن أرسطو ينظر إلى النفس من جانب آخر من أحوالها، التي يمكن أن تكون لها، منفصلة بذلك عن الهيولى. يقول أرسطو: «الأحوال التي لها وجود منفصل تمام الانفصال، فإن الذي يدرسها هو صاحب الفلسفة الأولى»، أي علم ما بعد الطبيعة. إذاً العلم الطبيعي يدرس النفس من حيث هي صورة مرتبطة بالهيولى، وتدرس من قبل «ما بعد الطبيعة»، من حيث أحوالها المفارقة للبدن، إلا أن كلام أرسطو كان غامضاً في ما يخص روحانية النفس، على عكس ابن رشد الذي أكد روحانيتها، ومفارقتها، ولكن من حيث أحوالها المفارقة للهيولى، ولإثبات ذلك مضى في دراستها بمنهجية، فقام بتجزئة النفس جزءاً جزءاً، وميز قواها قوة قوة، ولما فرغ من تعريفها، والقول بالقوى الغاذية، والحاسة، والمتخيلة، وتحدث مطولاً عن النفس الناطقة، وتساءل عن إمكان اتصال النفس بالعقل الفعال، ثم يتساءل عن إمكان مفارقتها أم عدم ذلك.

وهكذا يكون علم النفس ضمن نطاق علم ما بعد الطبيعة من حيث كون النفس عقلاً مغايراً للمادة، قادراً على الانفصال عن البدن، ولما كانت النفس «استكمالاً أولياً لجسم طبيعي آلي». يعني ابن رشد بقوله «استكمال أول»، أن النفس كصورة هي المتحقق الأول لجسم طبيعي، فهي استكمال أول، والجسم الطبيعي آلي، هو الجسم المركب من أعضاء، واستكمالات النفس الأخرى المترتبة على الصورة، هي

(1)فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال. ابن رشد ص 66- 67. دراسة وتحقيق محمد عمارة. دار المعارف بمصر. ذخائر العرب 47.

استكمال النفس (الغاذية)، وبعدها استكمال النفس (الحاسة)، واستكمال النفس «الناطقة»... الخ، ولتوضيح ذلك درس أجناس النفس، فإذاً هي خمسة أجناس (النباتية، الحساسة، المتخيلة، الناطقة، النُّزوعية)، وترتيبها بهذا الشكل بحسب التقدم الزماني، أي الهيولاني.

وقوى النفس هذه (تختلف الواحدة عن الأخرى من ناحيتي الفعل والموضوع). النباتية توجد في النبات، ووجودها يكون دون الحاسة، والحاسة دون المتخيلة في الحيوانات، ولكن العكس غير ممكن، بمعنى أن النفس الحساسة لا تكون دون الغاذية، والمتخيلة لا تكون دون الحاسة... ويجعل كل قوة من هذه القوى مادة وصورة، وكل قوة من هذه القوى هي هيولى للقوة الأخرى، صعوداً إلى أن يصل ابن رشد إلى قوة نفسية لا هيولى لها، وهي العقل المفارق (الصورة المحضة).

ينتقل ابن رشد لدراسة النفس الناطقة ليصل إلى حلول حول ماهيتها ومفارقتها، وبالتالي أبديتها، يبدأ أولاً بالبرهنة على وجودها، ناظراً في المدركات التي للنفس، فإذا هي نوعان: مدركات مشخصة، ومدركات كلية، والفرق بينهما أن المدركات المشخصة، هي التي تكون في وجود مشخص جزئي، كأن ندرك شكل ومحدودية جوهر جزئي، فعين شجرة السرو هذه أمامي، أو هذا الخروف إلى جانبي...إلخ. أما المقصود بالمدركات الكلية، فهي الكليات، أو المقولات التي نجردها من التخيلات الجزئية، أو الجواهر الجزئية كالإنسانية من الناس المتعددين الذين أعرفهم بخبرتي...إلخ.

والقوة التي تدرك المعاني بالجزئيات الفردة، التي هي محمولات للهيولى هي القوة الحاسة. أما القوة التي تدرك المعاني الكلية المجردة فهي قوة النطق.

معلوم أن القوة الحاسة والمتخيلة للحيوان، لأن الحيوان لا يحتاج لأي قوة أخرى عداهما، وذلك ضرورة للحفاظ على الوجود، لأن تصرف الحيوان يكون من المحسوس إلى المحسوس، ولأن المحسوسات حاضرة وغائبة، فالحيوان يحتاج ضرورة لهاتين القوتين فقط، أما الإنسان فبالإضافة للقوة الحاسة والمتخيلة فهو يحتاج لقوة أخرى ضرورة، لأن متطلبات الإنسان غيرها لدى الحيوان، فالإنسان يجرد الكليات، ويركب بعضها مع بعض، ويستنبط بعضها من بعض «حتى يلتئم من ذلك صنائع كثيرة ومهن

هي نافعة في وجوده، إما من جهة الاضطرار فيه. وإما من جهة الأفضل، فالواجب ما جعلت في الإنسان هذه القوة، أعني قوة النطق»[1].

وبعد أن يبحث ابن رشد عن وجود القوة الناطقة في الإنسان، يجد هذه القوة قوتين (قوة نظرية، وقوة عملية)، أو (عقل نظري، وعقل عملي)، والمقصود بالقوة العملية ذلك الجزء من القوة الناطقة، والذي موضوعه الحصول على المدركات، التي من شأنها مساعدة الإنسان في سلوكه، وتعامله في حياته الاجتماعية والاقتصادية، والذي يحصل لديه الخبرة من تعامله مع الأحداث مما يجنبه الشطط، ويقوده للفائدة والسعادة، وهي مدركات يحصلها العقل العملي من الخبرة، ولذلك فمقدماتها تجريبية، عملية، مستمدة من الخبرات، والقوة العملية واحدة لدى جميع الناس، مع اختلاف بالأكثر والأقل، فالعقل العملي مرتبط بالعمل والأحوال، ولأن هذه الأحوال متغيرة، فالعقل العملي متغير، متبدل، ولذلك فهو فاسد مع فساد الأحوال والظروف وتغيرها وفساد الجسد ذاته: «وإذا كان ذلك كذلك، فهذه المقولات إذاً مضطرة في وجودها إلى الحس والتخيل، فهي ضرورة حادثة بحدوثها، وفاسدة بفساد المتخيل».

والفرق بين الإنسان والحيوان هنا أن الصور الخيالية التي للحيوان (كالتدبير.. للنحل، والحياكة للعناكب)، حاصلة عن الطبع ولذلك «لا يوجد متصرف فيها، بل إنما يدرك منها الحيوان صوراً ما محدودة، وهي الضرورية في بقائه». أما لدى الإنسان فتحصل بالفكر والاستنباط.

أم العقل النظري ومقولاته: «فيظهر من أمرها أنها إلهية جداً»، وهي توجد لدى بعض الناس، وهم المستهدفون بالعناية الإلهية فقط، وهو غير ضروري من جهة المحسوس، بل من جهة الأفضل، ولكن هل العقل النظري مفارق؟ وهو السؤال الجوهري الذي سعى ابن رشد للإجابة عنه.

يبدأ ابن رشد بالمقارنة بين الصور الهيولانية المحصلة بالقوة الحساسة والمتخيلة، وبين المقولات المحصلة بالقوة النظرية، وهي الكليات، فيجد أن للصور الهيولانية (المعاني الشخصية) أربع ميزات:

(1) تلخيص كتاب النفس. ص 68 وما بعد. طبعة الأهواني ـ القاهرة 1950.

أولها: إن وجودها تابع لتغير في الذات، وثانيها: وجودها متعدد ومتغير، متكثر بالذات لكثرة موضوعاتها، ثالثها: مركبة من شيء يجري منها مجرى الصورة، وشيء يجري منها مجرى المادة، ورابعها: المعقول عنها غير الموجود. أما صور المعقولات فتتصف بأن وجودها المعقول نفس وجودها وإذا كان ذلك كذلك، فهي معقولات مفارقة، أما إذا لم تكن المعقولات نفس الموجودات فهي فاسدة، وإذا ما كانت المعقولات من جهة نفس الموجودات، ومن جهة أخرى مخالفة للموجودات، فهي مفارقة من جهة وفاسدة من جهة أخرى، وعلى ذلك يستقر رأيه أن المعقولات إنما هي فاسدة من جهة ومفارقة من جهة أخرى، والميزة الأخرى أن «إدراكها غير متناه»، فهي مجردة من كثرة محدودة، ويمكن الحكم بها على كثرة غير متناهية، ومن ثم وجب «أن يكون مثل هذا الفعل لقوة غير هيولانية». أما الصفة الثالثة «إن الإدراك فيها هو المدرك»، أي أن العقل بها يعقل ذاته، والصفة الرابعة: أن العقل النظري يتزايد مع الشيخوخة على عكس قوى النفس الأخرى. إذاً فنقطة الانطلاق في حصول المعقولات على اختلافها هو الحس والتخيل وبخاصة المعقولات التي تلتئم من المقدمات التجريبية، وبعد حصول المعرفة لنا عن هذا الطريق، يمكننا أخذ الكليات، وعليه فمن فاتته حاسة ما فاته معقول ما. نلاحظ هنا اقتراب «ابن رشد» من النظرة التجريبية التي تقر «أنه لا شيء بالعقل إن لم يكن من قبل بالحس» وهكذا فالمعقولات جميعها تأتينا عن طريقي الحس والتخيل حتى تلك التي لا ندري متى وكيف كانت لنا.

طبعاً ينتج عن ذلك أن «ابن رشد» لا يعترف بالتذكر الأفلاطوني، وبوجود المعقولات بالفعل دائماً، كما لا يقر أن بالنفس أوليات فطرية تحصل بغير اكتساب كما ذهب لذلك «ابن سينا». لكن الكليات المستندة في وجودها على الجزئيات، أو الخيالات الجزئية. قد يحدث أن تفسد هذه الموجودات الجزئية بتغيرها أو اندثارها، عندئذ يلحق الكليات النسيان، وتؤول إلى أن يصبح وجودها غير وجود الجزئيات، وعندها فجزيء من هذه الكليات آيل للفساد بفساد ما صدقها «إذاً معقولاتنا تابعة لتغير، وأنها متكثرة لتكثر موضوعاتها، لكن على غير الجهة التي تتكثر بها الصور الشخصية، وإنها من ثم ذات هيولى، وإنها حادثة فاسدة»[1].

(1) تاريخ الفلسفة العربية لأيام ابن خلدون ص 661.

وبما أن للمعقولات هيولى، فهذه الهيولى تؤثر باستعداد حادث لدينا، نستطيع به أن ننقل تلك المدركات، وندركها، وهذا هو العقل الهيولاني، والعقل الهيولاني لدى (ابن رشد) هو مجرد استعداد خالٍ من الصور، ومن ثم فالمعقولات تتضمن جزءاً فانياً وجزءاً باقياً، وهو هنا تارة ينحو نحو «الاسكندر الأفروديسي» وتارة «ثامسيطوس» وهما مشائيان لهما نظرتان مختلفتان للعقل الهيولاني، والنظرية المشائية في العقل تستند إلى مقارنة أساسية بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية. الحس لديهم يتضمن ثلاثة أشياء: قوة قابلة، هي القوة الحساسة، وموضوعاً خارج النفس بالفعل هو المدرك الحسي، ومعنا يحصل في القوة الحاسة من ذلك المدرك الحسي، كذلك في العقل ثلاثة أشياء: قوة قابلة هي، العقل الهيولاني، ومعنى يحصل فيه هو العقل بالملكة، وصورة تجرد من المادة هي العقل بالقوة، والشيء الثالث هو بمثابة المحسوس بالإدراك الحسي لكنه يوجد بالقوة خارج النفس وهو بحاجة لتجريد صورته من المحسوس، فلا بد للمعرفة العقلية من معقول وعاقل وعقل، وهكذا فالفارق بين العقل والحس أن موضوع الحس خارج عن النفس بالفعل، أما موضوع العقل، فموجود في النفس بعد أن تقوم النفس بتجريده من المحسوس. وعليه فلا بد من وجود عقلين على الأقل: عقل فعال يحدث فينا المعقولات، وعقل منفعل، يحدث فيه العقل الفعال هذه المعقولات، وهنا تناول شراح أرسطو هذه المسائل، واختلفوا في هل يكون العقل المنفعل والعقل الفعال واحداً لجميع الناس؟ وهل يكون العقل المنفعل أزلياً كالعقل الفعال، أم أنه حادث فاسد؟.

أخذ «ابن رشد» تقسيم العقل إلى عقل هيولاني، وعقل بالملكة، وعقل بالفعل، وراح ينظر إلى قضية المعرفة بناءً على هذا التقسيم موفقاً كما قلنا بين الاسكندر الأفروديسي وبين ثامسيطوس، فالأول منهما يعتبر العقل الهيولاني عقلاً بالقوة، في حالة القوة المحضة التي يمكن أن تصبح جميع المعقولات، وهو عنده شبيه بالمادة وقابل للتعيين، ويتركب من «الإسطقسات» الأربعة، ومن الأمزجة المترتبة عليها، وهو فاسد بفساد الجسم، وهو خاص بالإنسان، بينما العقل الفعال خارج عن الإنسان، ويؤثر به، وعليه فالنفس لا تنفصل عن الجسم وهي فاسدة بفساده، والعقل بالملكة هو: أن العقل الهيولاني بعد حصوله على الفعل والعلم، بينما العقل الفعال يحدث الاتصال بين العقل والمعقول.

أما ثامسيطوس، فالعقل الهيولاني لديه أزلي، وهو مفارق للمادة كالعقل الفعال، والاختلاف بينهما هو بدرجة المفارقة فقط، والعقل الهيولاني للفعال، كالمادة والصورة، والعقل بالملكة هو كالجوهر المركب من مادة وصورة، فالحس عنده هيولى التخيل، والتخيل هيولى العقل بالقوة، والعقل بالقوة هيولى العقل بالفعل، والعقل الفعال عند ثاميسطوس ليس إلهياً، بل هو ما يميز النوع الإنساني، هو نحن جميعاً. وكما أن الإنسانية بالنسبة للأفراد هي النوع الدائم، الذي لا يزول بزوال الأفراد، فكذلك العقل الفعال هو النوع بالنسبة للعقول الفردية، هو الماهية للعقول الفردية.

وابن رشد يقول بنظريتين للعقل المنفعل، أو العقل الهيولاني، فهو من جهته متأثر بنظرة «الأفروديسي»، يجعل العقل الفاسد بالنظر لكون معقولاته حادثة، فاسدة، ولأن العقل الهيولاني يتقبلها فلا بد وأن يكون حادثاً فاسداً. وبنظريته الثانية يجعل العقل الهيولاني أزلياً على ما ذهب إليه «ثاميسطوس»، رغم اعتقاده أن أرسطو يعتقد بأزليته، ويذهب بعضهم مثلاً «حنا الفاخوري و د. خليل الجر»، إلى أن ابن رشد ربما يقصد بأزلية العقل الهيولاني لدى النوع الإنساني، وليس لدى الأفراد، أو لعله أراد التقية، خشية من رميه بالكفر من قبل أهل الشرع، لأن ابن رشد لا يعتقد بخلود النفس البشرية بالأفراد.

وبما أن المعقولات أولاً بالقوة، وثانياً بالفعل، لزم محرك لها يخرجها من القوة إلى الفعل، وهو خارج عن العقل الهيولاني، بل وإن العقل الهيولاني بحاجة له دائماً، وعليه فهذا العقل موجود بشكل دائم خارج ذواتنا، وهو فعل دائم، وصورة محضة، ولأنه مفارق فهو يعقل ذاته من كل وجه، فله إذاً فعلان، فعل تعقل ذاته، وفعل تعقل المعقولات التي في العقل الهيولاني، ونقلها من القوة إلى الفعل، فهو مفارق ودائم، أعقلناه أم لم نعقله. ولكن كيف يتصل العقل البشري بالعقل الفعال؟.

ينكر ابن رشد طريق الحدس الصوفي، ويرى أن هذا الطريق خاطئ، ويورد البراهين على ذلك، ويرى أن ثمة طريقين للاتصال: هما صعود وهبوط، فالطريق الصاعد يبدأ من المحسوسات، ثم الصور الهيولانية، ثم الصور الخيالية، ثم المعقولة، فإذا تم في العقل هذا التسلسل سمي ذلك اتصالاً بالصور المعقولة، التي هي فعل محض، وهذا طريق ميسور لكل إنسان، والطريق الهابط، كأن نتصور وجود الصور المعقولة

بالفعل، وأنها تتصل بنا فنكتسبها، وهذه طريق إلهية لا تستحق إلا لأصناف السعداء فقط، وابن رشد ينكر الطريق الثاني آخذاً بالطريق الأول الصاعد.

- ما وراء الطبيعة:

ساهم ابن رشد بالنصيب الأوفر بالنظر والكتابة في «ما بعد الطبيعة» في الفلسفة العربية والإسلامية، وإن أدى ذلك بابن رشد، إلى اتهامه بالزندقة والكفر، وأحرقت تبعاً لذلك كتبه عدا الطب والمنطق والرياضة، وألقيت على رأسه القاذورات في شوارع قرطبة، ورمي بالكلام الجارح، وأخرج من الجامع عندما هم بالصلاة في أحد المساجد، بينما وجد الترحيب بالعالم الغربي، وكان له السهم الأكبر، في «تفتح العقلية الأوربية»[1] ردحاً من الزمن، ثم كان أن هوجم ونقد نقداً عنيفاً.

تتلخص نظرة ابن رشد هنا بالنظر في الوجود (العالم، المادة، الصورة)، (والله وعلمه وصفاته).

بالنسبة للوجود، أي (العالم، والمادة، والصورة)، ولواحقهما (حركة، ومكان، وزمان)، فإذا ابن رشد يصدر في فلسفته عن الوجود، باعتباره أزلياً، وما زال قائماً منذ الأزل، أي لم يكن هناك زمان دون الوجود، ولأنه كذلك، فهو لا نهاية له في الزمان، أي سيستمر قائماً كما كان أبداً، فلا بداية لوجوده ولا نهاية له، إلا أن ابن رشد يقول بحدوث العالم، بمعنى أن الله سبحانه وتعالى هو خالق العالم، ولكن ليس من عدم، حيث إن العدم لا وجود له، ولكن بمعنى خروج الممكن من القوة إلى الفعل، وهذا هو معنى الحدوث لديه، فالحدوث لا يمكن أن يتم دون محدث، وهذا المحدث هو الله.

أما المكان فهو جملة السطوح الخارجية، التي تلامس الموجود من جميع جهاته. أما الحيز فهو سطوح الشيء التي تلامس سطوح المكان، والعالم ليس في مكان لعدم وجود خارجية تلامسها سطوحه. فالعالم عند ابن رشد «مسمط»، أي «امتلاء» فلا وجود خارج العالم لشيء، كما لا وجود للفراغ، فالزمان مفهوم لا وجود له إلا في مخيلة الإنسان، ولا وجود موضوعي له، إنه مقدار الحركة، والعقل هو الذي يمازجه بصيرورة الأشياء، ناقلاً ما تعارف عليه في تقسيم النهار إلى ساعات،

(1) الفلسفة العربية إلى أيام ابن خلدون. د. عمر فروخ. مرجع سابق ص 648.

وتتابع الأحداث إلى فصول، والفصول إلى أشهر، والأشهر إلى أيام هنا في الأرض على حركة الأجرام السماوية، كالقمر، والشمس، ظاناً أن زمانها مقطع إلى أجزاء منفصلة، كالزمان الأرضي حسب المتعارف، والعادة، وفي واقع الأمر، لا يوجد لهذه الأجرام إلا حركةٌ واحدة لا تعود بها، وما ينطبق على الأرض لا ينطبق عليها، والجدير ذكره أن نظرة ابن رشد للزمان هذه، لها ما يماثلها في الفيزياء الحديثة:

« .. الزمان من اختراع المخ الأيسر. فالزمان - من حيث هو كذلك - لا يوجد في الطبيعية. فالطبيعة لا تعرف إلا ما أطلق عليه الفيلسوف «وايتهد»: «الصيرورة Procese»، أي تعاقب من الأحداث والظواهر المنتظمة والمتصلة. وما تسميه الكائنات الإنسانية بالزمان ليس إلا مفهوماً نفسانياً، وفضلاً عن ذلك فإنه مفهوم اخترعه المخ الأيسر»[1].

وحركة الموجودات ترتقي إلى المكان، وهذه ترتقي لحركة الموجودات من ذاتها، المأخوذة عن المحرك الأول، الذي هو الله، فالله سبحانه وتعالى هو المحرك الأول، ومنبع حركة جميع الموجودات إطلاقاً، التي هي صادرة عنه، والله لم يقذف الموجودات بالحركة، تاركاً إياها، بل إنه غير مفارق لها.

يولي ابن رشد بالإضافة لذلك أهمية للعلل والأسباب، معتبراً أن للعلة والسبب ذات المعنى، وتنحصر مهمة الفلسفة في النظر في الموجودات من حيث مسبباتها، ومن حيث هي مخلوقة.

ويعتبر أن العلم الحقيقي هو معرفة الأشياء بعللها ومسبباتها، ودون معرفة علل الأشياء، فلن نتوصل إلا لمعرفة ظنية، لا ترقى لمستوى المعرفة العلمية والفلسفية، بل إن الحقيقة لا تحصل إلا بمعرفة أسبابها، والعلل عند ابن رشد أربعٌ، كما ذهب لذلك أرسطو: (المادية، الصورية، الغائية، والفاعلة)، وهذه العلل مرتبطة بعضها ببعضها الآخر، ومتصلة اتصالاً وثيقاً بحيث إنها تتوالد عن بعضها، فالعلة المادية سبب للصورة...إلخ، فالعالم جملة أسباب، متصل بعضها ببعضها الآخر، إلا أن ابن رشد لا يؤمن بأن الأسباب تمضي إلى ما لا نهاية له، كما قالت «الدهرية»، التي نفت وجود

(1)فكرة الزمان عبر التاريخ. عالم المعرفة عدد 159- عام 1992. عدة مؤلفين منهم ر.س. بورتر - ريتشارد فوكس وآخرون ص 325، عن مطابع المجلس الوطني للثقافة والعلوم / الكويت.

الخالق. كما نقد الغزالي في نفيه للأسباب، معتبراً أن مثل هذا النفي، معناه أن نسلم بالأمور تسليماً، وحيث إن التسليم بالأمور لا يولد قناعةً، لأن القناعة هي من لدن العقل، الذي لا يقبل أمراً دون برهان موثوق.

إن المعرفة الحقيقية عند ابن رشد، هي معرفة الأشياء بأسبابها، ولكن دون أن تمضي سلسلة الأسباب إلى ما لا نهاية له، لأن هناك سبباً أول للموجودات المتنوعة والمختلفة، وهذا السبب هو الله المسبب لكل سبب، والله عنده أزلي، أبدي، لا بداية لوجوده، ولا موجد له أو سبب، ولن يكون لموجوده نهاية، فهو قديم قدم العالم، وهو عقل محض، يعقل ذاته، ويعقل الوجود بعقله ذاته، لذلك فالعالم قديم كالله بالقدم، بالمعنى الذي تحدثنا عنه من قبل. والموجودات تتكون من مادة وصورة، فلا وجود لمادة دون صورة، ولا لصورة دون مادة، فهما متكافئان بالوجود في الأشياء.

ينصرف ابن رشد للنظر في أمر الله سبحانه وتعالى، مبتدئاً بالبرهنة على وجوده، معتبراً أنه لا يمكن التسليم بوجود الخالق تسليماً، لأن هذا لا يؤدي إلا إلى الإيمان الضعيف المزعزع، فالإيمان الحقيقي ينبع من الوثوق الحقيقي، والعلم الحق، ثم يتحدث عن صفات الخالق، ويثبت بعض الصفات كالعلم، والخلق، والسمع، والبصر، معتبراً أن هذه الصفات تقرب مفهومه من أفهامنا، إلا أن معرفة الخالق لا تتم على التمام والكمال، لقصور العقل البشري عن النظر الحقيقي في مثل هذه الأمور، لأن للعقل البشري مجالاً يمكنه إدراكه، والوصول للحقيقة بشأنه وهو العالم المحسوس، ومعلوم أن هذه الفكرة أيضاً مما يؤمن به الفيلسوف الأمريكي في العصر الحديث (وليم جيمس)[1]. أما ما بعد المحسوس فيُعرف على التشبيه وليس بالحقيقة، ثم يتحدث عن هذه الصفات صفة صفة، معتبراً أن علم الله كلي، فهو بتعقله الأزلي والأبدي لذاته يدرك العالم كل العالم، فعلمه لذلك كلي لا يفوته شيء، إلا أن علمنا، بني البشر قاصر، وعند النظر في أمر الله وصفاته لا يفهم هذه الأمور على حقيقتها، لذلك لجئ بالقرآن الكريم إلى التشبيه، ولذلك أيضاً كان هناك ظاهر وباطن، فالظاهر ما هو معروف، ومتعارف عليه، وهذا ما لا يجب أن يختلف فيه أحد، وحاجة الفيلسوف له كحاجة

(1)بعض مشكلات الفلسفة. وليم جيمس. ترجمة. د. فتحي الشنيطي. دار الطلبة العرب. بيروت. لبنان 1969 م ص 56.

العامي، وهناك ما هو غير ظاهر المعنى يتطلب التأويل، الذي يجعله ابن رشد من اختصاص الفلاسفة وحدهم، ويتطلب لذلك بعض الشروط لا تتوفر إلا بالقلة القليلة من خواص الفلسفة.

النفس فاسدة بفساد الجسد، والمقصود هنا فساد الأنفس الفردية لا الكلية، وفساد العقل الفردي المنفعل وليس عقل النوع الإنساني أو النفس الكلية. الأفلاك أنفس، والموجودات مربوطة بالقوة التي منحها الله لها، وبثها فيها بحيث إنها لولاها لما بقيت لحظة.

ـ التعليق:

هذا باختصار شديد ما قاله ابن رشد وما آمن به، ومن الباحثين من اعتبره قد فاق جميع من سبقه، وتجاوزهم بمن فيهم أرسطو، معتبراً إياه ممثلاً فذاً للاتجاه المادي الهرطقي، وقمة الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط، وهذا فحوى مقالة للدكتور «طيب تيزيني» في «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، المعنونة بـ«ابن رشد قمة الفكر العقلاني الوسيط. تلاشي الثنائية بين العالم والإله»، معتبراً: «أنه لا يمكن فهم فلسفة الفيلسوف دون النظر في عصره، وظروفه، ولا يجب أيضاً أن نتغافل عن مقدار الحرية المتاحة للفيلسوف، ولا يجب أن يغيب عن البال مقدار التقية التي لجأ إليها فكثيراً ما يبقي الفيلسوف غير ما ينطق وهذه نقطة على غاية من الأهمية»[1].

ومن الباحثين من لا يجد أن ابن رشد قد أتى بالجديد الكثير، رغم اعتباره إياه قمة الفكر العربي الإسلامي، وذلك بالمقارنة مع السابقين من المفكرين العرب المسلمين وغيرهم كأرسطو، مثلاً، أو حتى مفكري عصر النهضة، كالأستاذ «عمر فروخ»، الذي يعتبر أن عقل ابن رشد يداني عقل أرسطو، ومنهم من اعتبره قمة في الذكاء والعبقرية، والممثل الأهم للفكر العربي الإسلامي كالأستاذ «خليل الجر»، والكل يجمع من الباحثين، سواء أكانوا مغاربة، أو خلافه على عظمة فكر ابن رشد، كما اعتبره الغربيون أهم شارحي أرسطو، ولقب بـ «الشارح»، ولا ينكرون فضله، وأثره في الحياة الفكرية الغربية، لعل أثره يفوق ما نتوقعه، ولربما كان عاملاً مهماً في بث الحياة

(1)مشروع رؤية جديدة. د. طيب تيزيني. ص 355.

وتفتح الوعي الأوربي في كافة المجالات ومنها السياسية، ولا غرابة في ذلك، فهو الممثل لمذهب الفكر «الحر»، وهذه مسائل بحاجة لدراسة مدققة، متمعنة، ليس مجالها هذا الكتاب، لأن غرضنا، وكما قلنا بداءة، هو إظهار ما يهمنا من إنتاج المفكر وهي هنا عناصر كثيرة كما أسلفنا بالنسبة لحياته، ومميزاته الشخصية، فهي تُنْبِئ بالمفكر الموهوب، الحر، العادل، والجريء، فهو يقول مثلاً: «فقد يجب علينا إذا ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وأثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم»[1].

فلا بد للمفكر من الصدور عن أرضية غير منحازة، متجردة عن الهوى، وإلا لم يكن فيلسوفاً وعالماً، لأن الحقيقة بما هي حقيقة تتطلب التجرد، وهذه ميزة لا بد منها لكل ذي شأن، بالإضافة للمميزات الشخصية الأخرى، من حب للحقيقة، وليس أدل على ذلك من حبه لأرسطو حباً كبيراً، معتبراً أنه وبفكر أرسطو وصل الفكر البشري لغاية منتهاه، مستبعداً تجاوزه، ولحبه للحقيقة دأب على تحصيلها، بدأب، ومثابرة ومكابدة، وترفع عن المنافع وهي كلها ميزات للعالم والمفكر المبدع، أقرتها الدراسات النفسية المتجهة لدراسة الموهبة الفكرية.

من هذا الاستعراض المقتضب لفلسفة ابن رشد، واسعة الطيف، نرى نحن أن هذه الفلسفة تتضمن عناصر روحانية مثالية، كما تتضمن عناصر مادية حسية، فالمادة مختلطة بغير المادة، فلا وجود لجسم دون مادة وصورة، وهذه الأجسام محركها الأساسي عنصر غير مادي وهو الله سبحانه وتعالى، كما أن هذه الأجسام تتماسك بفضل وجود قوة هي من لدن الخالق الأوحد، وهي موجهة بحسب علة غائية، لغرض معين هو خدمة الإنسان، الذي يمتلك عقلاً، وروحاً، ونفساً، وهذا العقل هو بداءةً عبارة عن استعداد يسمى بـ «العقل الهيولاني» المنفعل، صفحة بيضاء، وهذا أمر على غاية من الأهمية بالنسبة لنا، لأنه المحور الأساسي الذي يدور عليه بحثنا، والذي يجعل المعرفة بالنسبة إلينا تداخلها، الأبعاد النفسية، من جمالية، وأخلاقية، وعاطفية،

(1)تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. الأستاذ. عمر فروخ. ص 649.

وحيوية، أي وبعبارة واحدة اصطباغ الفكر بالصبغة الحيوية الخيالية والشاعرية والرمزية، مما ينعكس هذا على أنه مضمون للأشياء «الموجودات»، وجوهر لها يتضمن هذا المعاني، فتدب الحياة بالأشياء، وتصبح كالكائنات الحية، ذات جوهر قابع في أعماقها، هو في الأصل معنى روحي، ووجداني، ولا يجب أن نسقط هنا من الحسبان تنشئة الإنسان منذ الطفولة، وما وقر في نفسه من أثر لهذه التربية من الناحية، الانفعالية، والوجدانية، والسلوكية، وشكلت مضمون أو طابع شخصيته، فيختلط ما كان للتربية من أثر، مع كون العقل بداءةً لا حصيلةً معرفيةً كافية لديه، فهو يعاني من كثير من الجهل، لقصور الخبرة لديه، وعليه لم تكن حصيلة المعرفة، إلا جملةً من المعاني ذات الأبعاد العاطفية والوجدانية، كل ذلك يكون بالتضافر مع مقدار ما لديه من استعداد عقلي (موهبة)، ونمط شخصية، وعمق تفكير. فالعقل في حالته هذه يشبه من جوانب عقل الإنسان البدائي، لأن الإنسان البدائي يعاني أيضاً الجهل، فالكون لديه عبارة عن ألغاز، وسحر، وحياة، ومعنى، وهذه تتأتى من كون المعاني الروحية التي تضمن في الأشياء، هي معاني من الصعب انطباقها على فكرة، أو صياغتها في عبارة، لأنها مزيج من مشاعر الجمال، والقداسة، والانفعال الوجداني، آخذة بعداً زمانياً دون قاع، لأنها تتصور حقيقة أبدية، أزلية، عتيدة، أو دون بعد زماني شاعري، مشكلةً ماهيةً معنويةً، ضاربة بالذات حتى أعماقها السحيقة، مالئة إياها بمشاعر الامتلاء، والعمق والثراء المحببة للنفس، من الصعب تفسيرها، وبناء على ذلك، فمشاهدة أي شيء، وليكن اللون الأحمر مثلاً، قد يخلق بالنفس صوراً، تعكس مشاعر في غاية العمق والغرابة، وكذلك مشاهدة بحيرة متلألئة الماء تحت شمس ساطعة، قد يكون له معنى عميق.

ولأن كل شيء هو كذلك، مهما كان بنظرنا تافهاً، قد يكون له مضمون، وجوهر ما يصب في قالب الجميل والمستحسن، وكل منها يحملنا على جناح مختلف، فالوجود إذاً غني غنىً لا حد له، وعميق عمقاً لا قاع له، فهو إذاً يدعو للدهشة والعجب، لذلك قيل إن بداية التفلسف هو «الاندهاش والتعجب».

نحن أمام كون ملقى أمامنا، صامت لا يتكلم ولا يجيب عن أسئلتنا، واستفساراتنا، فهو إذاً لغز بحاجة لتفسير، بحاجة للتعقل، ولأنه متعدد الظواهر، لكل

ظاهرة منه بذواتنا معنى، فالمعاني إذاً كثيرة، وكلها بغاية الغرابة، والعمق والشاعرية، فالعلم إذاً يدعو للأسر، إنه يأخذ نفوسنا، ويأسرها بعمق أسراره، وبغناها، لذلك هو ساحر، مدهش، مستغرب، فالإنسان بداءة مسحور، مأسور، مأخوذ بالوجود، إلا أن هذا ليس فلسفة، وليس علماً، لأنه مما لدى الذات في قبالة الظواهر والوجود من مشاعر جمالية، ووجدانية، وانفعالية.

صحيح أن هذا ليس فلسفة ولا علماً، ولكنه الخطوة الأولى، والدافع للتفلسف.

إن توحد الإنسان مع الطبيعة والعالم، بسبب كون الإنسان ذاته جزءاً من هذا الكون، لأنه لا انفصال بداءة بين الإنسان والطبيعة، لأن الطبيعة لا تتضمن إلا معاني الخير والجمال، والتي يظنها الإنسان أنها صفات للوجود والموجودات، ولأن هذه المعاني مشتركة في نفس الإنسان، ولدى الظواهر، فالتآخي وطيد في هذه المرحلة من التفكير، والوجود محبب، وملائكي، وآسر، يهز أعمق أعماق الإنسان.

بما أن الوجود صامت ولا يتحدث، ومستمر عتيد، فهو واحد متواصل، إنه كتلة واحدة بسبب وجود النهر نفسه، والشجر نفسه، والجبل نفسه في أمكنتها... الخ، وصمت الطبيعة كصمت الإنسان، يعكس مشاعر الرصانة، والعمق والجلال، يحدث الذات همساً أحاديث محببة، غير واضحة فكراً، ويدع للذات الحبل على الغارب في منح الطبيعة، والوجود المعاني الإنسانية، ولأن هذه المعاني غير متعقلة للإنسان ذاته، فتشكل تبعاً لذلك سراً يطويه الوجود في أعماقه، ولا يبوح به، لأنه مما لا يمكن البوح به، لأنه معنى، وهذا العمق المطبق هو سبب تحميله.

نذهب ونأتي، ونفصح عن أفكارنا، ومشاعرنا، والوجود هو هو لا يأبه لنا. لا شك إذاً بأنه الأمتن، والأهم، والأعظم، وتبعاً لذلك لا بد من أنه يتضمن سراً، هو من العمق والعظمة، والإغلاق ما هو بحاجة لتفسير.

كما أن هناك مشكل السلوك، وكيف ينبغي لنا أن نسلك، بحيث يكون سلوكنا موافقاً لوجودنا، وغير خاطئ ومجانب لحقائقه، فلا يمكنني الوثوق في سلوكي دون معرفة ما يوافق «الوجود»، وينسجم مع حقائقه. وحتى يمكن تعقل ذلك لنقم بالتجربة التالية:

لدينا شركة، أو مؤسسة بها بعض المكاتب، يشغلها بعض الموظفين. لنجعل الجميع يقوم بالنشاط (حركة، فعل، كلام) معنا، ومع بعضهم بعضاً ما عدا موظفاً

واحداً يبقى دون أن يبرح مكانه، ودون أن تصدر عنه حركات زائدة، أو يثرثر مع أحد. لنقم نحن بالتجول على هذه المكاتب يومياً، ونكتفي بإلقاء نظرة على هؤلاء الموظفين للتأكد من وجودهم، وتفحص أحوالهم، ولنجعل الكل غير أحدهم كما قلنا يبرح مكانه، متحركاً خارجاً وداخلاً، مخلين أمكنتهم، غير منضبطين بما فيه الكفاية.

إذا قمنا بهذه التجربة ولمدة كافية، ولتكن سنةً مثلاً، فما الفكرة التي سوف نخرج بها؟.

لا شك بأننا سنجعل للرجل الصامت، قليل الحركة، والذي لم نشاهده مخلياً مكانه، صفات الرصانة، والعقل، وعليه فلا بد من أن يكون رأسه مليئاً بمبادئ وفكر هما من العمق بحيث يجلان عن الوصف، محاطان بالسرية المتمثلة بأسباب قبوله بهذا التصرف، ولا بد إذاً من مبادئ ما يؤمن بها تجعله يتصرف هكذا. إنه بالاختصار يضمر سراً، ويتحلى بالعقل والوقار[1] وبالمثل ذاك الرجل الصامت وسط أناس يتحدثون.

إذا قمنا بهذه التجربة، فسندرك أن ما نلصقه بالرجل المعني بالتجربة من أوصاف ومعانٍ وسر، نضع بالمثل مثله بالطبيعة والوجود، لأن الطبيعة والوجود صامتان، ماثلان، مستمران كرجل التجربة، فلا بد إذاً للطبيعة والوجود من أن يتضمنا سراً ووقاراً، وعقلاً يدعو للعجب والدهشة، وكنه الوجود هذا يشد باتجاه اكتشافه، ومن هنا جعل منطلق الفلسفة والفكر.

إن الفكر البكر والطبيعة الصامتة الهائلة، هما سر الفلسفة الأولى، ومن هنا أهمية القول بالعقل الهيولاني المنفعل لدى ابن رشد، الذي اعتبره استعداداً أول، يتأثر بالمحسوسات التي تحيط به، وليست الحقائق مغروسة بالنفس بالأصل، وليست المعرفة تذكراً، وهو ما ذهب إليه أفلاطون وسواه ممن ذهبوا نفس المذهب من القدماء.

ومن هذا المنظور يمكن الحكم على بعض ما أتى به الفيلسوف، ويتوافق مع هذه النظرة، كقوله بالغائية بالأشياء، وتضمينها قوة منبثة بها من لدن الخالق وجودها وتماسكها، وسلسلة العلل المستقطبة من لدن العلة الأولى، والحركة التي مآلها المحرك الأول.

---

(1) إن قمنا بهذه التجربة، فلا يجب أن نكون نحن الحكم، لأننا على اطلاع على ما نبغيه منها، وإنما يجب الحكم من قبل أناس حياديين.

والله الذي يشمل بعنايته الموجودات الصادرة منه، يتعقلها بتعقل ذاته، بالإضافة لكونها قديمة، فالله والموجودات صنوان، وكأننا إزاء وحدة وجود، فإله «ابن رشد»، يظهر كأنه يغطي موجودات العالم بعباءته، فالموجودات بمعنى من المعاني إلهية، وهذه نظرة مثالية، أو تدنو منها.

إلا أن لابن رشد أفكاراً أخرى علمية مادية، فهو يعتبر أن لا وجود للمدركات الكلية بالواقع، وكل ما هو موجود، إنما هو موجودات جزئية، إلا أن العقل يجرد هذه الكليات من الجزئيات ويعممها، فالأساس في معرفتنا إذاً هو هذه المحسوسات، التي نراها ونلمسها، ونختبرها. والمادة الأولى غير متعينة، غير محدودة، لها نفس مكانة وفعل الصور، كما أن الزمان ما هو إلا مفهوم ذهني لا وجود له بالواقع.

يمكن جمع الكثير بالنظر في فلسفة ابن رشد، الواسعة الطيف، إن الجانب المادية أو المثالية، وعليه فالمادية تمتزج بالمثالية لديه، ولأنه يعتمد العقل والبرهان في الحكم على الأشياء، ولأنه يؤمن بالكثير مما جاء في فلسفة أرسطو المنطقية المادية، يمكن القول إن فلسفته هي فلسفة نضج، ولكن بالنظر للزمان والظروف التي تبلورت فيها هذه الفلسفة، إذ لم يكن عصر ابن رشد هو عصر نضوج العلم بعد، ولكنه يمثل بابن رشد خطوة جريئة خلاقة، إن نحن أخذنا الجانب الحسي والمادي، بالإضافة للجانب النقدي، مما كان له صدى كبير، انعكست آثاره ربما على مجمل الوضع الفكري بالغرب الأوروبي، فكان بمثابة الموقظ لهذا الفكر من سباته، والدافع له قدماً.

قلنا صمت الطبيعة بالظاهر، وهي في واقع الأمر ليست كذلك، فهناك حركة دائبة، وهناك تفاعل، إن هذه النواحي اكتشفت عبر التاريخ، واستغرق اكتشافها وقتاً ليس بالقليل، مما يعني أنها غير واضحة للعيان، فهي تفاعلات خفية، تجري على غير الظاهر، والإنسان في باكورة تلقيه للوجود، وللطبيعة، لا يدرك منها إلا ما هو ظاهر فقط.

طبعاً في الوقت الحاضر، لا بد وأن يتلقى الطفل، أو قسم كبير من الأطفال معلومات ما عن حركة الكواكب، وحركة الأرض وشكلها على أقل تقدير، إلا أن هذه المعلومات يأخذها مُسْتَنَداً للتفكير بالطبيعة، والوجود مستقبلاً، في أثناء صيرورة تفكيره، ولأن هذه المعلومات ليست معلوماته، ولأنها أصبحت روتينية لاستمرارها، فإنها لا تعيق هذه الصيرورة. صحيح أنها معلومات موثوقة وعلمية عن حركة

الموجـودات، أو مميزاتهـا، إلا أن هـذه الحركـات والمميـزات ليـست جـوهراً يتطـابق بالمعنى، الذي يستقر في عقله ووجدانـه، وتتضمنه الموجودات والوجود ككـل. هنـاك حقـائق أعمـق وأغنـى بكـثير ترتـسم في لوحـة العـالم، وموجوداتـه، وهـي بالأسـاس في أعماق تفكيره ووجدانه.

كل إنسان هو كذلك بالضرورة، ولكـن الأمـر يأخـذ منحى الاخـتلاف بالدرجـة والعمـق، كما لدينا اختلاف آخر يتمثل في أثر التربية، وما خلفته بالأعماق، وهذا أمر على غاية من الأهمية، باعتبار أننا نضمن ما لدينا في الوجود، والتربية جزء مما لدينا، فلا بد وأن تتأثر مدركاتنا بهذه الناحية، إلا أن بحثنا ينصب هنا على الناحية الفلـسفية فقط، وجذر الفلسفة تحديداً.

ولأن لدينا كتلة من المشاعر، والمعاني، والانفعالات، تغوص في أعماقنا، كمـا في أعماق الوجود، مجهولة التفسير، تقود الذهن لمحاولة تفسيرها، وتحليلها، مخرجـاً إياها من الغموض للوضوح، ظاناً الإنسان أنه يفسر الوجود، جوهره، وماهيتـه، الـتي هي هنا معنوية ووجدانية، انفعالية. ولأن جوهر الإنسان كوعي بالأسـاس حيـاة، وطاقـة وروح، وعقل، فإنه وبمواجهة الوجود، يتم التفاعل بين ما هو مضمـر، وبـين تفـسير هـذا المضمر. تنبثق فكـرة مع تطـور الإنـسان العقلي، قد تكـون هـذه الفكـرة، متمثلـة بـأن جـوهر الوجـود عقـل، هـذه الفكـرة الـتي قـد تقفـز قفـزاً في حالـة الفيلـسوف، تعتـبر كالمفتاح الذي من شأنه فتح خزانة الأسرار، فيفرح بها فرحاً شـديداً، ويؤيـدها تأييـداً عظيماً، ثم يأخذ بتحليل الوجود انطلاقاً منها، مفترضـاً العقـل في كـل شـيء ثـم تأخـذ الأفكار المفسرة، تتوالى بذهنه، آخذاً بعضها برقاب بعض (تتـداعى)، مؤيـدةً، ومفـسرةً جانبـاً كـبيراً مـن تسلـسل الأحـداث والظـواهر، إلا أن الأحـداث تتـشعب في طـرق مختلفة، تبعاً لتميزها وتفردها، وبقدر ما يستطيع العقـل المتابعة. إلا أن عقلاً واحداً، كاليد الواحدة لا تصفق، بمعنى أنه لا يمكـن لعقـل واحـد احتـواء الوجـود بكـل ظـواهره، وموضوعاته. كما أن للجسم والعقل طاقة، وللزمان انتهاء، فيكون نوم، وتكون راحة، لأن العقل كالجسم يصيبه الكلال، ولا بـد لـه مـن أخـذ قسطه مـن الراحـة، شـئنا أم لم نـشأ، فـإن لم نخلـد للنـوم، فـسوف يغـشاه الثقـل والجمـود وعـدم مرونـة في الـذاكرة، فيتثاءب حتى يسترجع طاقته ونشاطه مرة أخرى، بينما تكون نظرية قد وضعت، وإن

لم تدون من قبل المفكر، وشيئاً فشيئاً مع الزمن يعتري الأفكار الأولى النسيان، وتفقد بريقها، وبابتعادها بالزمان، يصيبها الهزال، ويتم التخلي عنها. والسؤال:

هل من الضرورة أن يكون المبدأ الأول هو العقل؟!.

نحن قلنا: مثلاً. وطبعاً ليس من الضرورة أن يكون مبدأ وجوهر الأشياء هو العقل، ولكن من الضروري أن العقل يمتح من ذاته، مقرناً ذاته مع الوجود والموجودات، فهي ماثلة بالذهن، وما تطويه الذات بمعنى (مضمونها حول جوهر الأشياء)، فإن لم يكن الجوهر (العقل)، فلا بد وأن يكون الروح، وإن لم يكن الروح فلربما كان مضموناً قدسياً يمت للمعتقد الديني بصلة ما. في حال وجود تربية دينية، ذات طابع خاص. وباختصار يظهر العقل بما في ذاته، وما هو موجود في ذاته هو صنف مثالي. لماذا؟.

لأن العقل لا يفهم المادة من فوره، فهي مجهولة لديه، لعدم اختبارها بما فيه الكفاية بعد، ولأنها كذلك يضفي عليها الوضوح، والتفسير مما لديه، وهذه هي بضاعته، فقد تكون الحجارة مثلاً «أمعاء أرض»، ويكون للأجرام السماوية، وللأفلاك «أنفس وعقول»، ما أتينا عليه بالأمثلة من قبل، والعقل إذ يضع النظرية، ويتخلى عنها، يتقدم خطوة باتجاه فهم أكثر قرباً للواقع، إلا أن الفاصل ما زال هائلاً حتى يخرج جميع ما في جعبته، منطلقاً من ثقته بالذات، وبالقدرة على إدراك كنه الوجود، والأشياء، فهو معتد بنفسه، مؤمن بمقدرته كما نلمس لدى ابن رشد من ثقة كبيرة بقدرة العقل على إدراك الموجودات، ولولا هذا الإيمان لما حاول التفكير، ولما جرب.

في هذه المرحلة من التفكير، الفيلسوف مختلط بالفنان، وبالقديس، والمتصوف، والعالم، فهو جميع هؤلاء، وسنرى لاحقاً كيف يمكن ذلك، ومثل هذا التفكير لا ينطبق على المفكر فيما مضى بل هذه هي مسيرة الإنسان الفكرية في كل زمان، فالإنسان يفهم أكثر وأوضح لا عن طريق التلقين، ولا عن طريق العلم، بل عن طريق ذاته، فلا بد وأن تتم مثل هذه المسيرة لدى كل إنسان وإن لم تكن واضحة لدى كل الناس. ولكنها لا بد أن تكون مسيرة جميعنا، ولكن بدرجات تتدرج من الغموض إلى الوضوح، من السطحية إلى الأكثر عمقاً، وتصل للفيلسوف لتكون قمة الوضوح، لأنه يمتلك عقلاً منظماً، ولأن للوراثة والقدرات الذهنية، والتربية دوراً في ذلك.

كما يجب ألا ننسى، أن الإنسان الذي يتاح له ذلك يجب أن يكون من بيئة تتوفر له بها مقومات الحياة الأساسية، فلا يضطر تحت سوط الحاجة والعوز إلى صرف وقته في تحصيل لقمة العيش، والإنسان العاري والجائع، لا يمكنه أن يجد فسحة الوقت التي تمكنه من الانصراف في طريق الفلسفة، ووعي ما يجول بخاطره، كما ليس من الضروري أن يكون ابن قصور، لكن لا بد من معيشة يتوفر بها الوقت اللازم والكافي حتى تجري النفس والعقل على سجيتهما. هذا جانب يجب تقديره جيداً، حتى يمكننا وعي ما يجري في عقولنا.

قلنا إن المفكر وقد انقدح في عقله نظرية، أو بصورة أدق مبدأ للوجود، يكون بمثابة جوهر كامن في الأشياء، يفسره، مثلاً «العقل». ثم قلنا إن الأفكار الأولية هذه يتم خذلانها بعد حين، ثم يأخذ المفكر بالبحث عن تفسير يكون أكثر إحكاماً، وأشد ضبطاً وقرباً من الواقع، ولأن الوجود والموجودات قابلان لإمكانات فكرية كثيرة، تنقدح فجأة فكرة جديدة من تأمل جانب من جوانب الوجود، غير الجانب الذي أطل به المفكر على العالم في المرة الأولى تفسر بها الأشياء، وتأتي رداً على إشكالية الغموض، إلا أن الوجود ما زال مثقلاً بالمعاني، فهو لم يستنفد بعد.

ولأن هناك إيماناً بالعقل، وإرادة صلبة نابعة من الإيمان بالقدرات، ولأن الجولة الأولى من التفكير ليست بكافية لأن يقف الفكر عندها، فإنه وتحت إلحاح، ومثابرة، وإصرار أكبر، وعزيمة أشد، يتم انقداح فكرة أخرى مفاجئة، فيطرب بها الفيلسوف أشد الطرب، وقد تكون هذه الفكرة إن لم تكن الحياة، والعقل، فقد تكون «الإرادة»، فجوهر الوجود وكلمة سره هو إذاً الإرادة، أو الإرادة المسلحة بالطاقة وبالقدرة، ومن شأن الفكرة الجديدة، استقطاب كثير من الموجودات، حيث تسري عليها، وتجد هذه الموجودات تفسيرها بها، إلا أنه ومن جديد تتشعب القضايا، وتدخل عوامل تعقيد في طريق التحليل، والتفرع، تتبعه تفرعات جديدة، وهنا تنهار سعة العقل عن الإمساك بها جميعاً، فهو ما إنْ يتابع قضية في تفرع، حتى ينسى القضية الأصلية، والموضوع الأصلي المتفرع منه، لأنه لا يمكن للعقل أن يمسك بمجموع الوجود، فإن كان التفسير الأصلي صادقاً، يجب أن يكون بإمكانه تفسير كل شيء، ولا يتم التفسير دون النظر في جميع القضايا، والموضوعات التي تتوارد للذهن في حالة التيقظ الكامل،

وهنا يصل لإدراك أن الأمور أعقد مما تصور، وأنه يلزم لجانب عقل واحد عقول كثيرة أخرى، كل منها يمسك بخيط واحد فقط في مهمة التحليل في كل فرع من التفرعات، والذي من شأنه التفرع مجدداً، فما إنْ يتابع العقل الواحد قضية، حتى ينسى القضية الأصلية، فما بالك وأن القضية الأخيرة قابلة للتفرع، ولربما إلى ما لا نهاية له.

إذاً فمن المستحيل على عقل بمفرده، الإحاطة بجوانب الوجود كافة، وجوانب موجوداته كافةً، ناهيك عن الصعوبات التي تعترض التفسير بالفكرة الواحدة، والتي قد تتطلب لجانبها أفكاراً أخرى، فيدخل العقل في دوامة، وهنا، ومرة أخرى يصيب العقل الكلل، ولا بد من راحة، ولا بد من ليل آخر يخلد به العقل للراحة، وقد لا يتمكن من نفض يده من القضايا، والمواضيع التي تورط في التفكير بها بكامل قوته، وبتيقظ كامل من الذاكرة، وجميع القوى العقلية الأخرى، فالمواضيع تترى خاضعة للفكرة الأصلية التي تنيرها، وتفك إغلاقها، ومن شأن ذلك تشجيع العقل على المضي حتى يغرق في طريق لا نهاية له، والحال أشبه بذلك الذي يجري من مرتفع، مُنحدراً، فهو يبدأ بخطوات وئيدة، ثم لا تلبث وأن تأخذ بالتسارع، حتى يصل لمرحلة، لا يستطيع فيها إمساك خطواته، والسيطرة عليها وكبحها، والحال أيضاً كذلك السائق، الذي يقود عربته في سرعة قصوى، فهل يتمكن من إيقافها فجأة؟[1].

الأمر هنا يشبه ذلك تماماً. فمهما وضع المفكر فوق رأسه الأغطية، ومهما حاول إغماض عينيه، فلا يمكنه ذلك، لأنه في وضع التنبه الأقصى، وقنوات التفكير تعمل لديه بأعلى قدرة. ورغم ما في مسلك العقل هنا من خطورة، وربما من ظلال، فإن ما من شيء يقع في ساحة الشعور هنا، إلا ويتم كشفه بسهولة ويسر، فالظواهر، والموضوعات التي كانت صعبة الغور، تتسطح الآن، وتبدو شفافة، وسهلة الاختراق تحت أنوار العقل الباهرة، التي تذيبها، وتجعلها مطواعة، ولو كان للإنسان نفس حالة العقل هذه دوماً، لتخطى كثيراً من الصعوبات، ولأنجز الكثير في وقت قليل، إلا أن

(1) يجب أن نميز هنا بين ما يسمى بعلم النفس (تعاقب الأفكار السريع) Mentism، حيث يرى بعضهم (بيير جانه) على سبيل المثال، في تعاقب الأفكار السريع، ضرباً من (الاجترار الذهني وأحلام اليقظة القسرية)، فتعاقب الأفكار السريع Mentism حالة مرضية، بينما ما ذكر أعلاه حالة إبداعية. المعجم الموسوعي في علم النفسي. توربير سيلامي. ترجمة: وجيه أسعد. وزارة الثقافة. في ج.ع س ص 619. عام 2001 م.

فكرنا دوماً وغالباً لا يعمل بطاقته القصوى، بل هو بحالة شبه تكلس، ينْزع للكف عن التفكير، فهو عادة لدينا، كما هو المنقار للطائر، الذي يأخذ من ماء البحيرة كميةً ضئيلةً للغاية. وبالتدريج يبرد المرجل، وشيئاً فشيئاً، ومن جديد يطال المكتشفات النسيان، بابتعادها عن واقعية التفكير، ومن جديد أيضاً تبدو الفكرة الأصلية للمفكر باهتةً، كما يدرك المفكر أن الخوض في غمار الوجود أصعب مما يتصور، فالأصعب يأتي بعد الصعب، وأنه يلزم روافد أخرى للفكرة الأصلية، التي لا يمكنها تفسير كل شيء، والإحاطة بكل شيء، فيصيبه بعض الإحباط، وبعض القناعة بقصور العقل عن الإحاطة بالوجود، وأن الفكرة الأصلية التي اتخذت كمفتاح، ورغم اختلافها عن الأفكار الأخرى، تبدو الآن كمثيلاتها، وأنها من ضمن نطاق الأفكار الممكنة، وأن الوجود بالتالي قابل لكل الأفكار، رغم تمايزها، كما اكتشف ذلك بعض المفكرين كـ «عمانوئيل كانت»، في «تناقضات العقل الخالص»، عندما يتخطى هذا العقل مجاله، كذلك لدى أرسطو، عندما يبتعد العقل عن مجال الممكن بالنسبة إليه، وللعقل مجاله الذي يجب ألا يتخطاه عند «إخوان الصفا».

المهم أن الأفكار المفتاحية هذه يتم خذلانها، لأن أياً منها لم توفق في أن تكون منطقية على طول الخط، وتفسر الوجود بحيث تجعله مفهوماً بتفصيلاته، لأنها تصطدم بعقبات ذات طبيعة معرفية عند تفرع القضايا والموضوعات، ولعدم إمكان العقل الإمساك بكل الخيوط وفي وقت واحد معاً، أو في أوقات متقاربة. يخلف هذا المآل بعض النتائج الهامة والجوهرية مثل:

1 - الكف عن أسلوب العقل هذا بتحصيل الحقائق، فبدلاً من إضفاء التفسيرات من الخارج على الوجود، يجب ترك الموجودات تتحدث، ولكن كيف يمكنها ذلك؟.

يمكن للموجودات التحدث، عندما يطرأ عليها التغير والتحول، أو يحدث بمنحاها انعطاف جديد يفصح عنها، وهنا يمكن للمراقب أن يفسر ما يحدث، لأن هذا الحدوث، هو حديث الظواهر. يترتب على ذلك أن يكف العقل عن وضع الأفكار، بترك الموجودات تفصح عن ذاتها بذاتها، وإن كان ذلك الأفضل حتى بالنسبة للمعرفة العلمية، إلا أن انتظار الموجودات حتى تفصح عن ذاتها بذاتها، ويقوم الإنسان بتصيد هذا الحدوث، والتغير،

والتبدل، ويقوم من ثمة بتفسيره، مسألة صعبة وغير عملية، ولا تفي بغرض العلم، لأن العلم يجري لاهثاً لتحصيل الحقائق بأقصر مدة ممكنة، فإلى متى سيمتد بنا الانتظار، وكم جيل من أبناء البشر يجب أن يوجد حتى تفصح الظواهر عن نفسها؟!.

بعضٌ منها يفصح عن نفسه بمدة قصيرة، إلا أن بعضها الآخر، قد يمتد به الأمد إلى آلاف السنين، إن لم نقل للملايين، فلا بد من فعل من جانب الإنسان.

2 - النتيجة الهامة الأخرى، هي ألا نطلب إلا حقائق متفرقة جزئية، لا حقيقة واحدة كلية، وهذا يعني كف العقل في جزء كبير من فعالياته، فلا لزوم للنظريات، والمذاهب، لأنها حتماً خاطئة، بالمعنى الفلسفي طبعاً.

3 - والنتيجة الثالثة، والهامة جداً، تتمثل في كف العواطف، والانفعالات، والوقوف بها من الوجود والموجودات، موقف الحيادية، وليس المعية، والتعاطف، والحب، لأنها ليست بذات موضوع، فتنسحب القدسية، والخيرية، والجمالية من الوجود والموجودات، ليصبح الوجود مائعاً، لا ينطبق على ما بالعقل والوجدان، بل هو لا عقلي، وربما عبثي، وحقائقه من نوع مختلف، وربما دون معنى، مما ينجم عنه من الناحية الانفعالية، الحيادية، واللامبالاة، لكونه غير مفهوم، وغير منطقي، ولا تنطبق حقائقه على مقاييس حقائق الفيلسوف. هنا قد تنقلب الموجودات من كونها حميمية، ومرغوباً بها، وربما ذات صدر دافئ، ومحببة، لموجودات مخيفة، والعالم لعالم موحش، يعاني فيه الإنسان الغربة، والفرادة، والوحدة، وربما القنوط.

وبعد أن كان الفيلسوف مُحلقاً بأفكاره، قد لا يجد نفسه محتفظاً، إلا بمثل الحق والخير والجمال، والتي هي ذاتية، تخصه فقط، أثيرة لديه، وثمينة جداً في عالم هذا شأنه، ولا يمكن التنازل عنها بأي شكل من الأشكال، فهي الثروة، وهي الكنز، فإن كان العالم كومة من التراب، فهذه المثل التي يحتفظ بها الفيلسوف بين أضلاعه ليست كذلك.

الفصل الرابع

الفلسفة الأوربية

آ ـ مشهد الحياة العامة الأوربية
وعوامل نشوء العلم في العصر الوسيط وما بعده:

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل تسير الشعوب في تطورها الفكري على نفس مسار تطور الأفراد؟. الإجابة عن هذا السؤال صعبة، والصعوبة ناجمة من تعدد وتشابك العوامل في تطور المجتمعات، فإذا كان المجتمع مجموع أفراده، وأفراده فرادى يخضعون للنمط نفسه من التفكير، فلا بد وأن يكون المجتمع كذلك، إلا أن الحال ليست كذلك، والسبب أن الأفراد يضعون أفكاراً، وهذه الأفكار، منها ما هو خاضع لما أسلفنا، بشأن النظر في الطبيعة، ومنها أفكار تعود لمراحل متقدمة من حياة بعض الناس، ونتيجة للتفاعل الاجتماعي، تختلط هذه بتلك، بالإضافة لأن هناك مستوى للتطور العلمي والتقني مستمر. ففي عالم فيه قدر كبير من المجاهيل على المستوى العلمي والاجتماعي، فلا بد وأن يؤثر هذا في عقول الناس، ويكون تبعاً لذلك المجتمع البدائي، بكل ما يتّسم به هذا المجتمع من مستوى فكري واجتماعي، وبما أنه لا وجود لمرجعية علمية في هذا المجتمع تصوب الفكر، فستعاني بعض هذه الأفكار من الأخذ والرد، والتأييد والرفض، بالإضافة لمسائل الحياة الملحة، لضرورة العيش، وما ينتج من ذلك من نشاط عملي، بل لقد كان لهذا النشاط العملي السلوكي (اقتصادي، اجتماعي) قصب السبق في تقدم التجريب، والطريقة العلمية

(الرياضية) كما سنرى لاحقاً، بالإضافة لوجود الأديان السماوية، التي من الصعب فصل المعتقد فيها عن الأفكار الأخرى (فلسفية وعلمية)، في وقت مبكر، لعدم وجود علم ناضج، فمسيرة المجتمع التطورية، معقدة، متشابكة الخيوط، خاصة وأننا نعلم أن المجتمع ليس فقط أطفالاً، أو راشدين، أو كهولاً أو شيوخاً، فبينما الصغار يحلمون، نجد الكبار يعملون، ويتفاعلون مع الواقع الطبيعي والاجتماعي في كل مجال، يخرج فجأة نتوء كان ينضج في الخفاء، فالمجتمع ليس رأساً واحداً، ولكنه رؤوس كثيرة، متنوعة، مختلفة، ذات اهتمامات متشعبة. من جهة أخرى، فكثير من الاكتشافات العلمية، والإضافات الفلسفية، إنما تمت بناء على ما تم بناؤه، أي على الموروث العلمي، والفلسفي، نظراً مستقلاً. ولنا في أفلاطون وأرسطو، والفلاسفة القدماء جميعاً خير مثال، مما أبعد كثيراً من الفلسفات عن الالتصاق بالذات، والإصغاء لها.

ونحن هنا نود أن نعلم كيف انتصرت الطريقة العلمية، والمنهج العلمي آخر المطاف بعد مخاض عسير استغرق العديد من القرون، والحق أن الأوربيين، كانوا يأنفون الاختبار أكثر من العرب، الذين سبق لعلمائهم أن تعاملوا مع التجربة هنا وهناك، وإن كان بشكل مبسط.

قبل القرن الحادي عشر، لم يكن هناك مجتمع أوروبي بمعنى الكلمة، كما لم تكن هناك ثقافة يمكن مقارنتها بذلك العالم، كيفما توجهنا شرقاً، إنه العصر الوسيط، عصر الظلام والتخلف رغم عدم الاتفاق بين الباحثين على هذه العبارات، إلا أن لدينا الكثير من الوقائع، التي ترجح هذه السمات، منها على سبيل المثال أن غالبية الشعب لم تكن تجيد القراءة والكتابة، والقلة التي تعلمها، كانت ممثلةً بالنبلاء، ورجال الدين، وحتى هؤلاء كانت غالبيتهم، تعلم الحد الأدنى من المعرفة، لأنها كانت تعمل بالحقول التابعة لبعض الأديرة المحلية، بعد أن قام الرومان بحملتهم الأولى، باسطين سيادتهم على هذه الشعوب، وخاصة في شمال غرب أوروبا، محاولين جعل هذه الشعوب البدائية، تنتظم في نظام ما، يجعلها تتطلع إلى الحد الأدنى المعروف بالثقافات الأخرى، وخاصة ثقافة البحر المتوسط، وطليعتها الدين المسيحي، فكان أن انتشرت الأديرة الصغيرة المحلية، التي يخدمها الرهبان، الذين كانوا يكدون في فلاحة الأرض، وتعزيل الغابات، يسترقون بعض الوقت للاطلاع على ما هو متوفر من موروث ثقافي، وهذه

الشعوب كانت بالدرجة الأولى، مكونة من أكثرية من «الغوليين» وقلة من الوافدين، والأكثرية الساحقة من هذه الشعوب لا تفقه شيئاً، وإنما كان جدها واجتهادها هو العمل المضني لكسب قوت عيشها، وبناء قاعدة مادية، يمكن الارتكاز عليها، والاطمئنان لها.

لم يكن لدى هذه الشعوب متسع من الوقت لتولي عنايتها شطر المعرفة والثقافة، ولم يكن حال الجنوب الأوربي هكذا كإيطاليا وإسبانيا، وجنوب فرنسا، مثلاً، حيث كان لدى هذه الشعوب تنظيم وثقافة. ولكنها لم تبلغ ما بلغه الشرق المجاور (العربي الإسلامي)، ولا الشرق البعيد كالهند والصين إبان ازدهارهما، مثلاً. إلا أن الإمبراطورية الرومانية أخذت بالاضمحلال شيئاً فشيئاً، إلى أن تم الإجهاز على هذه الإمبراطورية الغربية ومركزها روما، على أثر الاجتياح البربري، بينما كان الشرق القريب مركز الثقافة والعلم، فهناك بغداد مركز الثقافة العالمية، وبعدها الإسكندرية، مركز الثقافة العلمية والطبيعية الهلنستية والعربية، وبعد سيطرة العرب والمسلمين على الأندلس، أصبحت الأندلس مركزاً نشيطاً للعلم والثقافة. يقول «جون هرمان راندال»: «وفي أرض إسبانيا التي نشر الإسلام ظله حديثاً عليها. في قرطبة وغرناطة، أخذ الغزاة المسلمون يشجعون الثقافة الهلنستية، وكان علماء المسلمين ينظرون من مدنهم الغنية ومكتباتهم الزاخرة بالكتب النادرة الثمينة نظرة احتقار صوب الشمال حيث كان شعب زراعي بسيط يعيش في فرنسا وألمانيا»[1]. وعندما تم تمازج العناصر في الشعوب الأوروبية، وتكوين مجتمع تقدمت الحياة الزراعية، وأنتجت فائضاً أدى لدى تصريفه، طلباً لمنتجات البلدان الأخرى، فنشأت المدن المستقرة، وبها الأسواق التجارية، حيث يتم تبادل السلع، ومنها الكمالية الواردة من الشرق، مما يترتب عليه ازدياد أوقات الفراغ، ونشوء نوع من الفضول العقلي، وتنوع الاهتمام، وكان أن أقبل كثير من الأوربيين على الاهتمام بالثقافة، والنظر ما بيدهم من موروث، محاولين نقده، والتطلع إلى معارف جديدة. أضيف لذلك تأسيس دير «كلوني CLUNY» الشهير، الذي نجم عنه تنشيط الحياة الدينية، مما أدى لتغيرات جمة، نتج

(1)تكوين العقل الحديث، جون هرمان رندال. ترجمة جورج طعمة. مراجعة برهان الدجاني. جزء أول ص 55 دار الثقافة. بيروت.

عنها تغيير الكنيسة، وقلبها من صبغتها المحلية في القرون المظلمة، إلى نظام البابوية الشامل، والمؤسسات الجديدة الكثيرة، مما هيأ لكثير من الأفراد متسعاً من الوقت لإرضاء فضولهم الفكري، فازدادت أعداد المهتمين بالحياة الفكرية، مما فسح المجال لنشوء تربة خصبة للاتجاهات الجديدة في الفكر.

ثم كان لأولى المغامرات الأوربية الاستعمارية، وهي المعروفة بـ «الحروب الصليبية» أثر كبير كان نتيجة احتكاك كثير من الأوربيين بالثقافة العربية الإسلامية، التي تفوق أضعاف ما لديهم، كما كان لحملة القسطنطينية عام 1204 م، أن أتاحت للأوربيين الاحتكاك بالثقافة اليونانية. كل هذه العوامل، إضافة لنمو المجتمع الأوربي البطيء، وخاصة في الحقل الاقتصادي، كان لها الأثر الكبير في نضوج الشعوب الأوربية.

هكذا تمكنت هذه الشعوب الأوربية، بين مطلع القرن الثاني عشر ونهاية القرن الثالث عشر من تكوين حضارة شاملة، ومتسعة، ومنذ ذلك الوقت كما يقول «راندال» : «لم تمر فترة بل لم تمر لحظة واحدة توقفت خلالهما قوى التغير والتطور، أو حل مكان النمو الاقتصادي والفكري ركود في الحياة كركود الصين أو الهند أو الشرق بصورة عامة على مدى أجيال طويلة في تاريخها. ومنذ ذلك الحين والقوة البشرية والذكاء الإنساني دائبان على تحويل الإرث الذي تحدر إليهما وتحسينه»(1).

إلا أن ذلك لا يعني تغيب كل شيء مما كان بالقرون الخوالي، بل إن بعض الميزات استمرت مستقرة في العقل الباطن الأوروبي. فما مشهد الحياة في القرن الثالث عشر، وكيف تم قلب الأمور إن اجتماعياً أو علمياً؟.

وكما أسلفنا، فإن حياة الشعب في القرون الوسطى الأوربية هي حياة بسيطة تتسم بالكد والجهد المستمر والمتواصل، ولم يكن للحياة العلمية والثقافية من مكان لدى الغالبية العظمى من هذه الشعوب لأن غالبيتها تعاني الأمية، ولا يسمح لها بالتعلم أو الاطلاع على ما كان متوفراً من علم وثقافة حيث كان يعتقد أن العلم خاصة فئة محدودة ينحصر بها وحدها الاطلاع والثقافة والعلم، وهي فئة الأساقفة والمطارنة، الذين كانوا يحتقرون بقية الشعب، فكانت الفرصة المتاحة للعامي للاطلاع على العالم الخارجي ما كان يسمعه من قصص الأسفار والحكايات العجيبة الغريبة عن البلاد

(1)تكوين العقل الحديث ج 1 ص 57. راندال.

النائية، الذي كان خيال المغامرين والتجار يحيكها، بالإضافة لمورد آخر لتلقي شيء عن أمر الدين والثقافة العامة عندما يتاح للعوام لقاء الرهبان، حيث كان هؤلاء ذاتهم يعانون من الجهل الشديد، لانخراطهم في أعمال الحراثة وتنظيف الغابات وما إليها كما أسلفنا. أما دُوُر العلم وهي الجامعات المتوفرة آنئذ، فكانت نادرة يبلغ مجموعها حتى القرن الـ 14 الـ 12 جامعة تقريباً في جميع أرجاء أوربا، وطلابها الذين يعدون بالآلاف كانوا من رجال الدين والرهبان حيث كانوا يعيشون حياة خاصة بهم، منعزلة عن الشعب، بالإضافة لصعوبة الحياة، وشظف العيش، ويمكننا تصور الحياة العقلية بهذا المجتمع كما نتصورها لدى الشعوب البدائية:

الأرض مركز العالم، والكواكب والنجوم تدور حولها، بالإضافة للإيمان بالجنة والنار، حيث ينقسم الناس حسب أعمالهم، فالأبرار نصيبهم الجنة، حيث ينعمون فيها بالسلام الأبدي، والنار حيث تحشر بها أجساد الهالكين الأشقياء من بني البشر: «وهناك السموات الإثنتا عشرة، سماء العناصر المشتملة على الهواء والنار، ثم القمر وعطارد والزهرة التي زارها «دانتي» نهار الجمعة الحزينة في سنة 1300، ثم الشمس والمريخ والمشتري وزحل، ثم الفلك الذي لا يفسد، وقد تدلت منه النجوم كأنها المصابيح، وتميز بصيرته وراء ذلك السماء التاسعة وهي التي يصعد إليها القديسون والأولياء، ثم الفلك الأول المتحرك وأخيراً سماء السموات موطن الأبرار المباركين وهي التي كان يؤمل أن يحمله بعد موته إليها ملاكان يرتديان البياض بعد أن تطهرت نفسه بالمعمودية وتعطرت بزيت القرابين الأخيرة. ولم يكن لله في تلك الأيام من أبناء سوى البشر، وكانت خليقته بأجمعها، كالكاتدرائية الواسعة... وكان هذا الكون يتخيله على غاية البساطة حتى ليشبه في كامل شكله وحركاته بعض الساعات الكبيرة المزينة التي تحركها الآلات»[1].

«ولكن الحقيقة الأساسية لدى عالم القرون الوسطى هو تصور الغاية من الكون على أنه مسرح للدراما البشرية التي أعدها الله للجنس البشري ذلك بأن الأرض والسماء وما فيهما لم تخلق إلا ليعرف الإنسان غايته ويحقق قدره»[2].

(1)تكوين العقل الحديث. راندال. دار الثقافة. بيروت. ترجمة جورج طعمة. مراجعة برهان الدجاني ص61- 62.

(2)من رواية أناتول فرانس «حديقة أبيقورس» ص 62- 63 المرجع السابق.

وأما تصور الرجل العادي إلى غاية التاريخ، ومكانه فيه حسب ما ورد في الكتب المقدسة بهذا الشأن، بالإضافة لمازجتها بعض الخيال، فالله سبحانه وتعالى خير محض، كان في البدء قبل كل موجود وقد وجد أنه من الخير خلق كائنات زمنية بدرجات متفاوتة تكون صوراً ناقصة عنه، وقد جعل الإنسان على رأسها، تبتدئ هذه الدراما وتنتهي بصورتين عظيمتين، في الأولى يخلق الله السماء والأرض (الشمس والقمر والنجوم والأرض وما عليها) كما تبرز الطبيعة بكل قوانينها ثم يحين موعد خلق آدم من طين، ومن ضلع آدم خلقت (حواء) المرأة عندما كان يغط في سبات عميق، وعاش هذان في مدينة جميلة في جنة فيها ما يشتهيان، ويعيشان عيشة الخلود والسعادة الوافرة، وكثيراً ما شاهدا الملك السماوي يتنزه في الأمسيات الجميلة في هذه الحديقة، وقد نبها أن يأكلا ويشربا ويتمتعا بكل ما هو متوفر في هذه الحديقة على ألا يقربا شجرة واحدة، والقصة هنا معرفة كيف تمكن الشيطان بصورة أفعى أن يوقع الزوجين في الخطيئة فعصيا أمر الله وانصاعا لإغراءات الأفعى، وفي الحال تعريا وانكشفت سوءاتهما وطردا من الفردوس واللعنة فوق رأسيهما، وحكم على الرجل أن يعيش من عرق جبينه، والمرأة أن تشقى وتكابد الآلام في الحمل والوضع ولأنهما أخطأا فقد أصبحت حياتهما محدودة تنتهي بعدها.

ولما رأى الله مدى صعوبة القصاص أشفق على خلقه ووعد أن يخلص أبناء آدم في الفناء الكامل وأن يعيدهم إلى حياة طبيعية عن طريق الخلاص الذي سيتم بوساطة فرد من أبناء حواء تحطم قدمه رأس الأفعى ولكن إلى أن يحين هذا الموعد مر البشر بسلسلة من الخلاصات الجزئية، فأنقذ نوح من الطوفان، ولوط من سدوم، وإسحق من التضحية، وموسى من مصر، وأنقذت أرواح المؤمنين من عبادة الأصنام بفضل قبيلة اختيرت ووجهت منذ البدء لحفظ كلمة الله ووعده بتنفيذها هي قبيلة «إبراهيم أبو المؤمنين الأول»، بينما كان أبناء البشر يغطون أكثر وأكثر في الآثام والخطايا حتى الطوفان لم يفد في شفاء البشرية لأن هذه عاودت سيرتها الأولى في الانخراط مجدداً في الشرور والآثام، وعلى ذلك حتى الطبيعة لم تعد بعد الطوفان كحالها قبله لأن أركانها ضعفت، والهواء أصبح سبباً من أسباب الفساد. وضعف تركيب الكون، وتناقص أجل الحياة الإنسانية بعد أن كان يبلغ ألفاً من السنين، وخسرت الأعشاب

والجذور قوتها حتى احتاج الإنسان أن يقتات من لحوم الحيوانات الأخرى... وأخذ الموت يقوى على الحياة. «أحس الناس بدنو العقاب، ولما كانوا يغرقون يوماً بعد يوم في آثامهم كان حقاً أن يرزحوا تحت عبء آلامهم. وأبان تغير الغذاء مقدار تقهقرهم وانحطاطهم، إذ بازدياد ضعفهم ازدادت شراستهم واشتد تعطشهم للدماء»[1].

وهكذا انقسم العالم إلى فريقين، أو مدينتين حسب تعبير القديس «أوغسطين»، مدينة الشيطان الفاسدة، مهما مهرت في الفن أو الحرب، أو الفلسفة «وما فرحها سوى قناع هزلي، وما جمالها سوى طلاء القبور» وهذه المدينة ينكرها الله وينكرها ضمير الإنسان، لأنها غارقة في الشرور والغوايات والنجاسات.

أما المدينة الأخرى فهي مدينة «الله» وتسكنها النفوس المؤمنة المهيَّأة للخلاص، ورغم مظهر هذه المدينة المتواضع في كل شيء، فقد أعدت لتكون خالدة إلى الأبد وسكانها أولاً البطاركة والأنبياء ورهط من الأتقياء الصالحين وفي طليعتهم «سمعان الشيخ، ويوحنا المعمدان، وبطرس الرسول، بالإضافة لهؤلاء جميع الذين يؤمنون برسالة المسيح وعظمتها، وأخيراً تم الخلاص بحلول الكلمة في أحشاء مريم العذراء، وبموت المسيح على الصليب، ونزوله إلى القبر، وبعثه في اليوم الثالث».

بعد ذلك يصبح التاريخ كله صراعاً مستمراً بين أبناء هاتين المدينتين، وهما تختلفان جذرياً في كل شيء كاختلاف الخير عن الشر، والجسد عن الروح، وما هو زمني عن ما هو أزلي ويتقاسمان الأرض بينهما حتى تحين الساعة حيث يبصر الرب ينحدر وسط غيوم السماء، والملائكة تنفخ أبواقها، والموتى ينتشرون من القبور، والحكم الذي لا مرد له يصدر على كل إنسان، وهنا ينشق الناس إلى الأبد فيدخل الأخيار السماء في صحبة ربهم وإلههم، ويدخل الأشرار الجحيم في صحبة الشيطان سيدهم يتحملون العذاب الأبدي، وهكذا تنتهي دراما التاريخ إلى صورة ثابتة بانفصال المدينتين بعضهما عن بعض للأبد. وتجلى هذا الإيمان المرتكز أساساً على الكتاب المقدس، والذي لم يكن بمتناول أيدي الجماهير لأنه كان مترجماً باللغة اللاتينية، حيث كانت الجماهير مبتعدة حتى عن الاطلاع على الكتب

(1) تكوين العقل الحديث. عن كتاب الأسقف بوسيه (البحث في التاريخ العام) Discours , on Unversal History "Bossvet" ص 63- 64.

المقدسة، وكان الوعظ الديني غير مفهوم بالنسبة إليها حتى جاء الآباء المتسولون والدومنيكان والفرنسيسكان، فأخذوا يعظون بلغة تفهمها الجماهير، حيث رأوا ضرورة تعلم العلم مع جميع الناس.

إلا أن الوضع في القرن الثالث عشر لم يكن كذلك بمجموعه، بمعنى أن بقية شرائح الشعب كانت على هذه الدرجة من الجهل، حيث تمكن النبلاء الإقطاعيون بالنهاية من تعلم الكتابة والقراءة في نهاية القرون الوسطى، حيث نشأ في قصورهم أدب غزلي غنائي، وقصص أسفار، ومغامرات هدفه تسلية هؤلاء السادة، يتضمن بمجموعه المآثر الأولى التي حققها الأدب الأوروبي.

بالإضافة لهؤلاء الإقطاعيين كان هناك تجار المدن الأغنياء، حيث تمتعوا بنوع من الثقافة كانت في بعض جوانبها ثقافة علمانية عميقة، يقاسم هؤلاء الثقافة أمناء سر البلديات والموظفون الذين كانت الحياة التجارية المعقدة تقتضي وجودهم مثل الشاعر «داني الفلورانسي»، وقد كانت مثل هذه الطبقات موجودة بصورة مماثلة في ألمانيا وفرنسا والفلاندرث، وعندما تم اكتشاف الأدب الكلاسيكي نشأت حركة إحياء له وأتباع متحمسون، كانوا أول أصحاب المذهب الإنساني في النهضة، كما نشأ من أجل إشباع رغبة الجمهور المتزايد من القراء أدب واسع من العلم الشعبي للمتعة والفائدة، ولكن هذا العلم بالمقارنة مع أفضل علم في تلك الأيام كحال مجالات العلم الشعبي بالنسبة للمعرفة الصحيحة في أيامنا هذه.

وإذا انتقلنا لمعارف الرجل العادي عن العالم والدور الذي أعد له فيه فيمكن تلخيصها بأنها كانت مزيجاً من ملاحظات ثاقبة عن الأشياء التي تقع بحيز الاختبار، ومن قصص وخرافات عن الأزمنة البعيدة، والأماكن النائية، ومن هذه الاعتقادات: أن الله خلق العالم في ستة أيام، والأرض سهل واسع منبسط، يحيط به الماء من كل جانب، وتمتد فوقها قبة السماء، حيث تتحرك الشمس والقمر والكواكب، وتحمل الملائكة النجوم وهي تشبه المصابيح، بالإضافة لمعرفة إنسان ذلك الزمان بالتنجيم... الخ، إلا أن الحال لم يكن كذلك تماماً بالنسبة للذين كانت بمتناولهم الكتب العلمية الشعبية. ينقل لنا «راندال» شيئاً عما ورد في كتاب يعود تاريخ وضعه إلى القرن العاشر:

«إن الله صنع السماء في اليوم الثاني وهي جسم مرئي، ومع ذلك لا نراه أبداً بسبب ارتفاعه الكبير وكثافة الغيوم وضعف بصرنا، وتضم السماء في صدرها العالم بكامله، وتدور دائماً حولنا أسرع من أي دولاب طاحون. وتدور تحت الأرض كما تدور فوقها. وهي مدورة بكاملها ومرصعة بالنجوم. والحقيقة أن الشمس تذهب بأمر من الله بين الأرض والسماء. فإذا كان النهار علت فوق الأرض وإذا حل الليل انحدرت تحتها. وهي تدور أبداً ودائماً حولها فيضيء نورها القسم السفلي من الأرض في الليل كما يشع فوق رؤوسنا في النهار... والشمس كبيرة جداً حتى لتبلغ سعتها دائرة الأرض حسبما تروي الكتب. ولكنها تظهر لنا صغيرة الحجم لأنها بعيدة جداً عن بصرنا. وكل شيء يصغر بقدر ما هو بعيد عنا... ثم إن القمر والنجوم تتلقى كلها نورها من الشمس الكبيرة. والشمس تمثل منقذنا السيد المسيح، وهو شمس العدالة، كما أن النجوم اللامعة تمثل جماعة المؤمنين بالله التي ينعكس نورها علينا»[1].

وهكذا مزيج من ملاحظات ثاقبة مع ما هو خرافي. واقع الأمر أن معظم المثقفين كانوا على اطلاع بعلم الفلك اليوناني تحيط به طائفة من الخرافات، مثلاً، وكما ورد في كتاب «سدراخ»:

«إن النجوم الهادية هي ممر الرياح، أو إنها تكونت من رطوبة أنفاس الأرض حيث تصل للطبقات العليا من الهواء، أو ربما كانت رجوماً نارية يرميها الملائكة الصالحون على الشياطين، أشرار الملائكة، الساقطين الذين يحاولون الرجوع إلى السماء بعد طردهم منها»[2].

أما معرفة الإنسان العادي بالجغرافيا فقد كان يصدق ما يروى من سكانها الغربيين وعاداتهم وصفاتهم، وكلما نأت المنطقة كانت عجائبها وغرائبها كثيرة، فالمعلومات عن إنكلترا وفرنسا كانت تختلف عن المعلومات عن البلاد البعيدة النائية، وكثير من هذه المعلومات كان مأخوذاً عن كتب القدماء من رومان ويونان وكانت تمثل أعلى مستوى علمي كان بالحضارات القديمة وفي عالم القرون الوسطى على حد سواء وكنموذج من هذه الاعتقادات الغريبة (الساتير SATYRS) نصفه الأعلى بشر،

(1) تكوين العقل الحديث ص 70- 71.

(2) المرجع ذاته ص 71.

ونصفه الأسفل ماعز أو حصان، ويشبه الإنسان بعض الشيء، ولهذه المخلوقات أنوف معقوفة، وقرون في الجباه، وأقدام كأقدام الماعز. ولقد شاهد القديس (أنطونيوس) أحد هذه المخلوقات الغريبة في الصحراء ... وهي على أنواع مختلفة: فبعضها له رؤوس كرؤوس كلاب الصيد واسمها «سينوسيفالي» وهي أقرب إلى الحيوانات منها للرجال، وبعضها يسمى وحيد العين، وقد دعي كذلك لأنَّ له عيناً واحدة في منتصف الجبين، وبعضها ليس له رؤوس وأنوف، وعيونها في أكتافها، وبعضها له وجوه مسطحة دون مناخير وتستطيع إذا مدت شفاهها السفلى أن تغطي وجوهها من قيظ الشمس وفي شيبا نوع ذو آذان كبيرة وعريضة إلى حد أنها تتمكن من تغطية أجسامها بها ويسمى هذا النوع «الباناثيوس» أو ذوي الآذان الكبيرة.. وفي الحبشة نوع آخر له قدم واحدة ولكنها كبيرة وعريضة إلى حد أنه إذا رفعها استطاع تغطية كامل جسمه ليتقي حرارة الشمس الملتهبة، وهي كلها سريعة العدو حتى لتشبه كلاب الصيد، ولقد سماها اليونان «سنويودس» أو وحيد القدم، وبعضها له حوافر مقلوبة وراء أرجلها، وفي كل قدم ثماني أصابع وهذه تمرح شاخصة في صحراء ليبيا[1].

يقول «ابن سينا»: «إن الدببة تلد قطعة من اللحم ناقصة بشعة المنظر حتى إذا وضعتها تلعق الأم هذه الكتلة فتكون أشكال أعضائها المختلفة وهي تلعقها ... فالجرو أو الشبل هو قطعة صغيرة من اللحم لا تتجاوز حجم الفأرة، لا عيون لها ولا آذان، وله مخالب كالبراعم لم تتكون بعد، والأم تكون جرواً أو شبلاً من هذه الكتلة من اللحم بلعقها، ويروي «ثيوفراستوس» أمراً عجيباً هو أن لحم الدببة إذا طبخ في تلك الفترة من رقادها يتبخر ولا يبقى أثر للحم، وإنما تبقى كمية قليلة من الأخلاط»[2].

وهناك قصص تروى عن الفيلة وعن التنانين في غاية الغرابة حيث كان الناس يصدقونها بسهولة في تلك الأيام، كما هي حال قصص «الغيلان» و«الجان» لدينا منذ فترة ليست بالبعيدة. «غير أن معظم المتعلمين من سكان المدن والمزارعين الراقين لا بد وأن يرفضوها في أشكالها الفجة».

(1)تكوين العقل ص 72.

(2)تكوين العقل ص 73.

يقول «جون هرمان راندال» :

«أما بالنسبة لرجل عاش قبل ستمائة سنة، فما من شيء إلا ويمكن أن يقع في هذا العالم، وما من أمر كان يعتبر غريباً ومناقضاً لقوانين الطبيعة حتى ينكره مهما كان مصدر علمه وثقته، ولماذا يرفض قصصاً غريبة كهذه حين كان مستعداً أن يتقبل أي حادث خارق عجيب يقع له في حياته اليومية؟ فالعالم يمتلئ بعدد لا متناه من الأرواح من ملائكة وجن، وسلالة أمة قديمة تحيط به من كل جانب، وهي على استعداد لتلقي أوامر الله أو الشيطان، لتفعل أفعالاً عجيبةً لهداية الناس أو لضلالهم، حتى كان من الصعب أحياناً أن يعرف ما إذا كان فيها الخير أو الشر، كما تشهد بذلك قصة الأصوات التي سمعتها جان دارك مثلاً، وكان الرجال الأتقياء الصالحون يأتون كل يوم بالمعجزات لتقوية إيمان المؤمنين، بينما كان الشيطان وجنوده يشنون على الصالحين الأبرار حرباً لا تنتهي من التغرير والإغواء. وهذا الإيمان بالأمور الخارقة ينشأ من حالة عقلية صبغت كل شيء في القرون الوسطى: من الحوادث التي تقع بالصدفة إلى العناية الإلهية الكونية وهي تعكس الرغبة في فهم الأشياء أي في استجلاء معناها ومغزاها، غير أن العلم الحديث لا يبحث عن معان وأهداف في العالم، بل يحاول أن يفسر كيف تقع الحوادث لا لماذا تقع»[1] ثم يقول:

«وهكذا فإن القرون الوسطى في شوقها لأن تفهم العالم الذي حولها، رأت مقاصد وغايات في كل مكان، واكتشفت عقولاً تعمل في كل الحوادث ووجدت العلة الأخيرة للكون في إرادة إلهية يصعب سبر أغوارها ولكنها وعدت الإنسان على العقل بأساس معقول للكون ومعنى للأشياء قد ينكشفان له»[2]. ثم يتابع «راندال» مؤكداً ما قلناه فيما سبق:

«ذلك هو العالم الذي عاش فيه رجال القرون الوسطى، وتلك كانت حدوده وقيوده. أما الانطلاق منها والتحرر من ربقتها بفضل حركة «التنوير» العقلية، فقد تم تدريجياً وفي أمكنة دون أخرى. ويؤكد لنا علم نشأة الإنسان «الأنتروبولوجيا» أن الميزات البارزة التي يتصف بها عقل عاش في مثل هذا الجو الفكري، هي ذاتها التي

(1)تكوين العقل ص 76- 77.

(2)المرجع نفسه ص 79.

يتصف بها عادة كل اعتقاد إنساني لم تشذبه المعرفة العلمية. ونحن نسمي مثل هذه العقلية «العقلية البدائية»... وإذا أردنا حصر ميزات هذه العقلية البدائية في كل مكان وزمان لوجدنا أنها إسراف في الاعتقاد وفي تفسير كل حادث يولد انطباعاً في النفس، وإيمان حازم بحقيقة هذه الاعتقادات، وكراهية شديدة، لبحث صحتها، ونفور من إخضاعها لأي قياس، وبكلمة موجزة (يدرك) مثل هذا العقل معنى جميع الأشياء، ولكن ليس لديه من المعرفة الدقيقة التي تحتاجها أعماله اليومية سوى مقدار يساعده على تجنب ارتكاب الخطأ الذي يؤدي به إلى الخراب والدمار»[1].

إذاً هناك تشبث باللامعقول والخارق والمعنى واللغز، والسحر، وبعدم الرغبة في إزاحة الستائر عن الواقع الصلب: لرغبته بأن تبقى حياته ملونة بأبعاد مختلفة هي أثيرة لديه، حتى ليعز عليه الانتقال من المعنى إلى اللامعنى، الذي يعني الوجود مجرداً، ولم يكن الإنسان ليتخيل أن الواقع المادي لا يقل إثارة عما يعهده من صور وتخيلات حال الخوض فيه، واكتشافه، كما أنه لربما وكحال الإنسان البدائي يعز عليه إعمال العقل الذي يتطلب جهداً يصدع العقل.

فإذا كانت غالبية الناس هي كذلك، إلا أن بعض الأفراد من المثقفين ليسوا كذلك، وفي طليعتهم الفيلسوف، والفيلسوف العالم إذ كان على استعداد لبذل آخر قطرة من الجهد في سبيل المعرفة، واكتشاف الحقيقة، فحيث ترك الفلاسفة متاعهم (آخر مكتشفاتهم) يأتي آخرون ويحملون هذا المتاع ماضين إلى ما هو أبعد مدى مصوبين مجددين، إلا أن عوامل جديدة طرأت على وضع القرون الوسطى جعلت الشعب بمجمله رافضاً لهذه العقلية ولهذا الموروث الديني بالأساس.

لقد تم نشر سيطرتها وتعاليمها، ساعدها على ذلك بساطة المجتمعات الأوربية وأميتها، وتماثل تركيبها، فأينما توجه الإنسان سيقابل الإقطاعيات نفسها وأسلوب الحياة نفسه، والمنتجات نفسها تقريباً، كذلك الأمر بالنسبة للمدن قليلة السكان، والصناعات الصناعات التي كانت جميعها متجهة للسوق المحلية المحدودة، حيث كانت كمية ونوعية الإنتاج معروفين، كما تكونت النقابات المتشابهة، والتي كانت تشرف على السوق المحلية، إلا أن الحال أخذ بالتغير بعد أن نشطت الزراعة، وأنتجت

(1)المرجع نفسه ص 80.

فائضاً من الإنتاج أخذ يتكدس، وأخذ القائمون عليه يبحثون عن تصريف لـه خارج نطاق السوق المحلية الضيقة، فنشطت التجارة وتقوت وكذلك تقوى رأس المال، فنشأت المصارف، وصكت العملات النقدية بدلاً من أسلوب المقايضة والتبادل وتكدست الثروات، وعندها كان لا بد من إيجاد سياسة ذات أفق أرحب تنطلق معها البضائع والمنتجات، لكن هذا التوجه قاد للمنافسة التي بلغت حد الصراع على الأسواق، وهنا لا بد لطبقة الصناع والتجار من الاعتماد على القوة العسكرية لفرض الوجود، وهنا نشأت الجيوش المتحركة المدعومة بالرجال والعتاد، والمال، وكانت هذه الجيوش نواة القوميات، التي أخذت تتبلور في أنحاء مختلفة من أوربا، عمادها الطبقة الوسطى البرجوازية، التي ما إن شعرت بقوتها، حتى أخذت تنادي، مصطدمة بسلطة البابا والكنيسة، وبتدخل الإقطاع في شؤونها، وكانت الشرارة الأولى قد انطلقت من الإمبراطور الجرماني، متحدياً سلطة البابا، فاحتدم صراع طويل امتد لعدة قرون، ولما أوشك الملك الجرماني على الاستسلام، نهض زعماء آخرون في فرنسا، وفي بريطانيا، كان من نتيجة هذا الصراع أن تغلبت القوى الصاعدة النشطة، وتم تنحية سلطة البابا، وتجريده هذه السلطة القوية، التي كانت قد وحدت أوربا تحت لوائها وتعاليمها، وتوجهها، ونظمت المجتمع تبعاً لما اقتضاه التشريع البابوي، حيث أخذ صيغة التنظيم الإقطاعي الديني، ووجد تبعاً لذلك تسلسل مراتبي على رأسه البابا، الذي يمثل الله على الأرض، حيث كانت كل طبقات المجتمع، تعمل، وتجد تلبية للمثل الأعلى الديني في الوحدة، والتشبث قدر الإمكان بالواحد الأحد، فالله واحد، ومملكته الأرضية يجب أن تكون واحدة، وفي نهاية العصور الوسطى، برزت نظريات تنادي بوحدة لا لأوربا فقط، بل وللعالم كله، كما جاء في كتابات «داني» وغيره.

المهم أن سلطة الكنيسة تحجمت، ونشأت الدول القومية، وعلى رأسها الملوك، وكان ما ساعدها على ذلك بشكل حاسم، بالإضافة للتجارة النشطة، وجود لغات مختلفة، كل منها سائد في مقاطعة أو بضعة ما من الأرض، ولم تكتف الطبقة الجديدة بإبعاد ظل الكنيسة عن الحياة العامة، ولكنها جردت هذه السلطة من ركائزها، وذلك عن طريق نهب ممتلكاتها وثرواتها، كما فعلت بالإقطاعيات المنافسة الشيء ذاته، فاستولت على أراضٍ كثيرة من الإقطاعيات، حتى تمت لها السيادة، وجعلت الكل

(كل الطبقات) تحت إمرتها بمن فيهم الفلاحون، وتكونت بالإضافة للجيوش، وللدول القومية، شركات جديدة، ونقابات جديدة، ذات طموح وآمال بعيدة، فانطلقت الأساطيل بعيداً، تجوب الأراضي البعيدة، والبلدان النائية، وكان أثر ذلك أن شعرت هذه القوى الجديدة بقوتها، وسطوتها، وسخرت الفن والعلم لخدمتها، وكان لا بد وأن يرافق ذلك كله أفكار جديدة، ونقد لكل شيء قديم تركز بداءة على الرهبان، وأسلوب حياتهم في العزلة والزهد، وفضح لأخطائهم، وتضخيم هذه الأخطاء، أي باختصار تم نقد أسلوب الحياة القديم برمته، وكان لا بد، وبناء على الوضع الجديد، من محاولة مصالحة بين ما هو جديد وما هو قديم، فكانت النهضة في بدايتها في هذه المصالحة، فنشأت «البروتستانتية»، كرد فعل لذلك، محاولة فهم الدين من منظور خاص، فشددت على خير العمل، وعلى منفعته، ونبذت كثيراً من الممارسات الدينية، وادعاء رجال الدين آنئذٍ بكونهم الوسيط بين الإنسان والرب، معترفة أن لا حاجة للإنسان لمثل هذه الوساطة، لأن عمل الإنسان بحد ذاته عبادة، يقربه من الخالق، وينال بعمله وحده رضا الرب، وحسن المآل، فلا حاجة لهذه الجوقة من رجال الدين، ونجاح الإنسان في عمله برهان على تأييد الله، ثم جاءت دعوة «كالفان» مؤيدة لبعض النواحي، مما جاءت به البروتستانتية، ويمكن إيجاز ذلك:

لقد حلت روح جديدة، أخذت تسري في الجسد الأوربي، تتنسم الحرية، مكسرة كثيراً من القيود القديمة في كل شيء، فنشأ فن جديد، أخذ ينحو في اتجاه جديد، كما أخذت الحركة المدعوة بـ«الإنسانية»، بالاطلاع واستيعاب الآداب الإنسانية القديمة، من رومانية، ويونانية، متطلعة للاهتمام بالإنسان، وتحسين حياته، ومحاولة المساواة بين أبناء البشر.

«والخلاصة أن مذهب لوثر ينادي بإله محب متسامح، وحياة مسيحية قائمة على السلام والعفوية، غايتها خدمة الناس في الحياة الدنيا، وكنيسة مبشرة، ودولة ذات قول فصل في أمور العقيدة. أما مذهب كالفان فينادي بإله قوي مطلق، وحياة مسيحية تقوم قدسيتها على إطاعة قانون الله، وتعمل على خدمته، وكنيسة لتنظيم حياة الناس تعلو على الدولة. ولقد اتفق كلاهما على هداية الناس إلى طريق للخلاص خارج الكنيسة الكاثوليكية، وعلى تحريرهم من الطقوس الشكلية، وعلى الاستغناء

عن الرهبانية، وعلى اعتماد التورات مرجعاً أعلى. واتفقا، ولكن بصورة ليست مباشرة إلى الحد السابق، على تقوية الاتجاهات الرأسمالية والصناعية والتجارية السائدة في عصرهما، كما اتفقا أيضاً على الفردية وسيادة الدولة القومية. ومن تناقضات الأمور أنَّ رفض لوثر في أن يطبق ديمقراطيته الدينية على الحياة السياسية انتهى إلى تشجيع الاستبدادية في السياسة، بينما انتهى تشديد كالفان المطلق على قوة الله والخضوع لإرادته إلى تشجيع قوة الفرد ضد كل سلطة»[1].

فهذه التغيرات في الحياة الدينية في أوربا الشمالية، كانت تقابلها حركة إصلاح كبيرة في قلب الكنيسة الكاثوليكية، لم تكن رد فعل لحركة الإصلاح البروتستانتية، بل كانت في الغالب النمو الطبيعي للقوى التي أوجدت البروتستانتية، إلا أن هذه الحركة لم تتمكن في وقت مبكر من إجراء الإصلاحات المتخيلة، نتيجة تشبعها بروح النهضة الإنسانية الجديدة، لأسباب شتى، حيث أن النهضة في إيطاليا كانت جد قوية، وكان جل اهتمامها محصوراً في العالم الأرضي، وحياة الإنسان فيه، وكانت سابقة بأشواط لما قطعته البروتستانتية، بحيث أنها ابتعدت عن الدين، وإن اهتمت به فلماماً.

لكن أهم العوامل الاجتماعية أثراً، كان اضطراد نمو قوة إسبانيا السياسية، بعد انتهاء حملاتها ضد العرب، بتوحيدها قومياً، وانتشار موجة من التعصب الشديد للكاثوليكية، وتمكنت بالنهاية من جر الكنيسة إلى تأييد الملكية المطلقة. كما انتشر في إسبانيا إحياء دين صادق يمكن مقارنته بالبروتستانتية، إلا أنه كان أكثر انطباعاً بالقرون الوسطى.

أما البابوات الإيطاليون، الذين كانوا يفضلون كنيسة، تتجه اتجاهاً إنسانياً لتنسجم مع روح النهضة، فقد جرفهم أخيراً تيار التعصب لأسباب سياسية قومية، وروح رجعية تستند إلى تعصب، وتضييق يفوقان ما عرفته القرون الوسطى «وكانت هذه الروح مناوئة لحياة النهضة الحرة، بقدر ما كانت البروتستانتية مناوئة لها. وقد تمكنت من أن تكبت بشدة ذلك الإيمان الجديد بالحياة الطبيعية للإنسان الذي اقتبست عنه البروتستانتية، فأدى ذلك إلى انفجار ثانٍ تدعمه هذه المرة أسس العلم الجديد،

(1) تكوين العقل الحديث ص 254. مرجع سابق.

كانت مظاهره في القرن الثاني عشر عداء للرهبانية. وكانت وسائل الثورة هذه تمثل القرون الوسطى كمجمع «ترانت الكبير»، والدعوة الجديدة إلى العقيدة التقليدية، وتشكيل طريقة رهبانية جديدة هي طريقة اليسوعيين، والإكراه الجديد على العقل والجسد، ومحاكم التفتيش الإسبانية والإيطالية، وتحريم الكتب بلوائح دورية. وبالاعتماد على جميع وسائل الضغط المتقدمة بقيت بلاد جنوبي أوربا الوسطى والبلاد اللاتينية، في حظيرة الكنيسة الكاثوليكية كرهاً في بادئ الأمر، ما لبث أن تحول إلى إحياء دين صادق»[1].

وهكذا ظهر الإصلاح الكاثوليكي أخيراً، مقابلة مع عصر البروتستانتية الثاني، والذي ظهرت فيه فرقة المتطهرين في المسيحية، وهاتان الحركتان تتشابهان بتشابه نزعات الإصلاح ذاتها بينهما.

بعد هذه الثورة الدينية، حدثت ثورة أخلاقية، فنادى من نادى بها كـ «إيرازموس» بالرجوع للبساطة، وطهارة القلب، ومحبة الآخرين، والبر الداخلي، الذي يفصح عن ذاته بالأعمال الصالحة.

أعقب ذلك حركة تطهر لدى الإصلاح الكاثوليكي والبروتستانتي بشكل متماثل.

وحركة التطهر هذه، كانت رد فعل ضد الاتجاه النهضوي المتطرف في دنيويته، وضد اتجاه العصور الوسطى، المتمثل بحياة الرهبانية، بل كان مثلهم الأعلى هو الجد والاجتهاد، والصدق في التعامل، والابتعاد، ومحبة الآخرين، والسعي للكمال والبساطة، والحس الثابت بالمسؤولية، والانضباط الدقيق، الذي لا يدع لأية قوى أن تضيع سدى، محباً للمساواة، لا يزدري فقيراً، أو يتملق عظيماً، منظماً حياته على أساس عقلي.

ومن الطبيعي أن يروق هذا التوجه للطبقة الوسطى، صاحبة الريادة آنئذ، فهذه الحركة، حملت بجعبتها كل ما هو لازم ومطلوب لتقدم الصناعة والتجارة والعمل، حيث أعلت من شأن العمل جداً، وجعلت الكسول لا يدخل الجنة، ولن ينال رضا الرب، وجعلته لازماً لكل إنسان بما فيهم الأغنياء، وبمناداتها بالانضباط والدقة بالعمل، والمهارة، لاقت أشد القبول في الصناعة، وبمناداتها بالاستقامة والأمانة،

(1) تكوين العقل الحديث ص 256. مرجع سابق.

وجدت قبولاً شديداً لدى التجار، وبمناداتها بالاعتدال، وضبط النفس، وعدم التبذير، وعدم إضاعة الوقت سدى، كانت نزاعةً إلى تصويب الحياة، ووضعها على جادة الجدوى، واستبدال أساليب الحياة السابقة، بحياة جدية منطلقة للعمل، عاملة على تنشيط كافة القطاعات من صناعية وتجارية، وإقامة المشاريع التي تميزت بها الرأسمالية الحديثة، وإن ما كان يميز هذه الحركة من تشديد على المسؤولية الشخصية، قد خلق بين الناس استقلالاً في معالجة قضايا الأعمال، وأغنى بالتالي قوة المبادرة الفردية.

وهكذا كانت النتيجة الأخلاقية للإصلاح الديني ظهور نوع من المثل الأعلى، وجه قوى الناس صوب الصناعة، وخدمة الطبقة المتوسطة، وكانت مظاهر هذا المثل الأعلى حركة التطهر في إنجلترا، أو الحركة (الجانسينية Jansenism)، التي انتشرت في «بور رويال» في فرنسا. وبتأثير مذهب لوثر، وبتشديده على قدسية الحرفة ـ وهو تشديد فاقه فيه مذهب كالفان ـ نشطت تلك الصفات الضرورية للنجاح الدنيوي، ولقد نادى المذهبان بضرورة التقيد بتنفيذ الواجب اليومي وحده، وقالا بأن الثروة فضل الله، ودليل على رضاه، وكان المثل الأعلى:

«حين لا تكون مأخوذاً بواجبك الأول وهو خدمة الله، يجب أن يستحوذ على كامل نفسك سعيك الحثيث المشروع في عملك».

كتب (زنزدوروف) زعيم التطهر في ألمانيا «يعمل الإنسان لا ليعيش الإنسان فحسب، بل يعيش ليعمل. وإذا لم يكن للإنسان عمل يقوم به فهو إما أن يتعذب أو أن يموت».

ولكن إلى أي حد كانت حركة الإصلاح الديني والنهضة دافعين باتجاه الحداثة وقطع الصلاة مع القرون الوسطى، والحداثة هنا تعني الأخذ بأسباب العلم والاعتماد على العقل، مما مكنا من إحداث انقلاب جذري في الحياة قاد إلى العصر الحاضر بكل ما نعرفه عنه من مزايا؟.

وسواء اتفقت الحركتان، أو كانتا متماثلتين، أو مختلفتين، فهما ترجعان كلتاهما إلى النمو الاقتصادي بالدرجة الأولى، وإن دعمت اتجاهاتهما الانطلاقة بالعمل والإنتاج وتكديس الثروات، إلا أننا يجب أن لا ننسى موقفهما من العقل والنظر

العقلي، والبحث العلمي الحر. جاء في تعليم قواعد الدين المسيحي الذي وضعه مجمع «ترانت»: «إن من وهبه الله معرفة الإيمان يصبح حراً من فضول البحث. لأنه عندما يأمرنا الله بالاعتقاد، فهو لا يطلب منا أن نبحث في أحكامه الإلهية، بل يطلب إيماناً لا يتغير... فالإيمان يقضي بالنتيجة، لا على كل شيء فحسب، بل حتى الرغبة في إخضاع حقيقته للبرهان»، وهاجم لوثر ملكة العقل الباحث واصفاً إياه: «تلك المجنونة الصغيرة الحمقاء، عروس الشيطان، السيدة العقل، ألد أعداء الله... تمسك إذاً بالوحي ولا تحاول الفهم». كذلك فعل كالفان بكرهه للأبحاث الحرة، التي كان إنسانيو النهضة يقومون بها ودعاها «الزندقة العليا للفكر الحر».

وأولى الأفكار الواثقة بعقل الفرد جاءت من (بايل BAYLE) و(لوكLOCKE) اللذين نشرا بين الناس المذهب العقلي في فرنسا وإنجلترا على التوالي. وأخيراً تمكن التسامح من النشوء، وتم الإقرار بسلطة العقل والضمير، وكان ذلك انطلاقاً من مواقع مختلفة، من الفرق التي تأسست من قبل، وفي بلاد أوروبية مختلفة، وتمكنت عدة عقول من الظهور كـ«سبينوزا»، الذي لقب بـ«الملحد» و«ديكارت» العقلي، الذي يعتبره بعضهم أكبر عامل فردي صان فرنسا من الغرق في الجمود العقلي، الذي ميز البلاد الكاثوليكية منذ الإصلاح الكاثوليكي، ودفعها بدلاً منه في طريق البحث والتساؤل، الذي اتبعته البلاد البروتستانتية.

ونظراً لانتشار التعليم ونشوء الجامعات، وعلى الأخص في ألمانيا، وانتهائها إلى فلسفة سكولاستيكية أضيق من القديمة، وأصاب الجمود جامعة باريس، لكن «فرانسوا الأول»، أسس كلية فرنسا، ليحمي الحركة الإنسانية الجديدة فيها، بل ليحمي العلم أيضاً: «وهو موقف قد يكون أعجوبة الأعاجيب»، وانخفض مستوى جامعتي أكسفورد، وكامبردج. لكن أكثر الجامعات تقدماً كانت الجامعة الجديدة الطموح في جينيف، التي تدفق العلم المتجدد منها إلى أوربا بكاملها، وجامعة لايدن في هولندا، التي كانت أعظمها جميعاً، والتي قادت أوربا بكاملها بتشجيع العلم الجديد. إذاً للعلم والعلماء وللاتجاه العلمي، كان الفضل في الاتجاه بطريق الحداثة والتحديث.

ومن الناحية السياسية، وبعد أن سئم الناس النمط الإقطاعي، وكرهوه لمظالمه، وجد نخبة من المفكرين السياسيين كـ«ميكافيلي» و«هوبز» و«لوك»، واضعين أسس

دولة قومية قوية تؤمن القوة اللازمة للدولة، وللأمير، وتحقق الاستقرار، والمساواة، وتصون العدالة، وخاصة لدى لوك معتمداً العقل سبيلاً تلجأ إليه الدولة الرشيدة.

كما كانت هناك محاولات للنظر للعالم ككل، يسود بها السلام والتعاون والمودة، كمحاولة «غروسبوس»، ولكن الطبقة المتوسطة وجدت أن خيرها وحريتها القومية في ظلال قانون الطبيعة أكثر جدوى وربحاً، فلم تؤيد مثل هذه المشاريع: «وهكذا تم وضع حجر الأساس على قاعدة النظرية التي تدعم المؤسسات السياسية الجديدة التي قامت على أنقاض النظام الإقطاعي وإمبراطورية الكنيسة في القرون الوسطى ومهد الطريق لامتلاك الطبقة التجارية السيطرة مباشرة، في الملكية، وللتنافس التجاري الشديد الذي وقع في القرن التالي. وقياس الناس خدمة الإنسان للإنسان والواجبات المتقابلة، والسلام الكلي، وحل محلها التماحك حول الحقوق، والاندفاع الأعمى وراء الثروة والرفاه والحروب، ولكن كانت تنمو وسط هذه الثمار الغريبة وردة التسامح والمصالحة، ودخلت العالم قوة جديدة هي قوة العلم»[1].

وإذا كان لنا أن نعلق بشيء بشأن العقل، وما كان لتوما الأكويني من قبل في إعلاء شأنه، واعتباره ضرورياً للإيمان، وأنه القوة التي وضعها الله ولا يمكن أن يكون فاسداً، فكلا الإيمان والعقل ضروريان لبلوغ الهدف الذي أعد للإنسان،، بالإضافة لضرورته للمجادلة والبرهان رداً على ما اعتبره الأكويني الخصوم.

وعلى كل ذلك يعتبر موقف كل من لوثر وكالفان رجوعاً للوراء بالمقارنة لما أطلقه الأكويني، وإذا أردنا أن نكون منصفين تماماً، ولا نؤخذ بما يسود العصر الراهن من تمجيد للعقل، واعتباره صخرة الخلاص، نظراً للمكاسب الجمة والتي لا يمكن حصرها، والتي أدى إليها العقل والنظر العقلي، إن بمفرده، أو بالاستناد للتجربة، وحتى التجربة هي تصميم عقلي، وللعقل يعود تفسير نتائجها، فهو في البداية والنهاية في كل اختبار، وكم سيكون رائعاً لو تمكنت شعوب العالم من الأخذ برأي العقل في تنظيم شؤونها، وترتيب أوضاعها، إلا أن للعقل مثالب رغم ذلك لا يستهان بها. ولأننا نتحدث هنا عن الشعوب الأوربية، يجب أن نتذكر أن أيدي العقل صنعت حربين عالميتين في القرن العشرين، كانت نتائجهما مدمرة على كل صعيد، وتحت لواء العقل

(1) نفس المصدر السابق ص 320.

تم تشكيل الجيوش الحديثة بهدف السيطرة والاستعمار، وتحقيق المصالح. فالعقل كما ظهر في الجانب الأوربي، له جانب شيطاني فعلاً. الشيطانية تبرز في كل شيء. هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن لا ننسى مقدار الهم والألم الإنساني، والقلق، التي ينصبها العقل في ذهن بني الإنسان، مما لا مثيل له لدى الكائنات الأخرى، فالإنسان يعلم نهايته وأنه لا بد ميت، وأن حياته في الشيخوخة يرافقها شبح الموت والفناء ليلاً نهاراً، وكلما كان الإنسان أكثر وعياً كان أكثر ألماً، وهذه المشاعر تنغص عليه حياته، وما ذلك إلا لأن لديه عقلاً، فالحيوان، أي حيوان، بدءاً من الدابة الصغيرة (حشرة)، وحتى أكبر حيوان لا يفكر بالموت، ولا يعي دنو الأجل، يداهمه الموت دون تفكير، وإذا مات قد لا يأبه له أمثاله، فلا تتألم من أجل بعضها بعضاً، مثال ذلك، لنأخذ مجموعة من الحشرات (صراصير) مثلاً، ولنطأ بقدمنا إحداها، ترى هل يتوقف الآخرون، وهل يحزنون ويقيمون المآتم؟.

لنا شيء من الحزن والألم مما تعانيه الأم أحياناً لدى بعض أصناف الحيوانات كما في عالم القطط مثلاً، فنحن إن قمنا بخطف قط صغير، فالأم لا تهدأ تموء، باحثة، مفتشة ربما لعدة أيام. هذا صحيح، ولكن هل فكرت الأم من قبل بأن وليدها سيموت، وأنها هي ستموت، فحزنها غير حزن، وألمها غير ألم. ومهما حاول الإنسان أن يهون الأمر عليه، إلا أن الفرق بين الموت والحياة، وبين الوعي واللاوعي هو سحيق من الصعب عليه تعقلها، لأن الإنسان بالموت لا ينحدر من وعي أعلى إلى وعي أدنى درجة، بل ينحدر السلم دفعة واحدة حاسمة حياة ثم موت، والبون شاسع بالنسبة للإنسان، وما ذلك إلا لأن الإنسان وعي وعقل، ولنتذكر كمثال على ذلك ما كان للوعي من دور لدى جلجامش في الملحمة إياها، في بلاد ما بين الرافدين القديمة، وعندما رأى هذا البطل الأسطوري صديقه الميت «أنكيدو»:

فانتابني هلع الموت حتى همت في البراري
يثقل صدري خطب أخي
فمالي من راحة ومالي من سكون
صديقي الذي أحببت صار إلى تراب
وأنا، أفلا أرقد مثله ولا أفيق أبداً.

وأيضاً:

أواه يا أوتنابشتيم. ماذا أفعل؟ أين أسير؟
لقد تسلل البلى إلى أطرافي
وسكنت المنية حجرة نومي
وحيثما قلبت وجهي أجد الموت[1].

وتحضرني بهذه المناسبة، تلك المرأة التي تدرك أن نهايتها وشيكة، ولم تكن لترغب إلا بالتحدث عما هو سلبي بالحياة كخطة علاج، الهدف منها تقبل الموت على أنه رحمة.

وهكذا يبدو، أنه يتوجب علينا في تلك الأوقات، أن نتذكر تعاسات الحياة لا حسناتها، ليسهل علينا تقبل الموت.

طبعاً إن مثل هذه المشاعر هي خاصة برجل العقل العلمي، حيث بالنهاية يبدو الدين والمعتقد، كأنه يحتل مكانة دنيا في الذهن، وتبدو الموضوعات الدينية ليست أكثر من احتمال بالنسبة إليه، تقف بعيداً في سلم الحقائق. فإذا كان على الإنسان في مقتبل العمر ورفعاً لمعنوياته، ودفعاً لإرادته كخطة علاجية أيضاً تذكر الحسن، والنجاحات التي حققها المرء، ومباهج الحياة ليبعد عن نفسه الإحباط، وعدم الثقة بالنفس والقنوط، فيا للمفارقة، فهو بنهاية العمر بحاجة لعكس ذلك.

يجب تذكر ذلك وغيره عندما نريد أن نقيِّمَ ما أنتج العقل، وما هي السلبيات التي يمكن أن تنتج عنه، وما هي إيجابياته، ولأن العالم يتقدم بفعل العقل، والعقلنة، ولأن هذا العقل أنتج الكثير، وقضى على الكثير من مآسي الإنسان، وما زال يطمح للمزيد، كالسيطرة على الطبيعة، وتسخيرها لخدمته، بما فيها طبيعتنا بالذات، فلربما كان لواء العقل يوماً لواء النصر، عندما يتم القضاء على الفقر، والحروب، والأمراض، وتجاوز الحقوق... الخ، إلا أن ضبط القيادة، والتبصر، والبعد الإنساني والإيمان هو ما يلزمه.

وهكذا، وكما نعتقد فإن روحاً جديدة واثقة من نفسها، مدعومة بالحرية التي كانت قد أوجدت أرضيتها بروز الطبقة البرجوازية، وانفتاح التجارة، وانكفاء السلطة

(1) جلجامش. دار سومر للدراسات والنشر والتوزيع. نيقوسيا قبرص. فراس السواح ص 270.

الدينية ضمن حدود معينة وكذلك الإقطاع، أدى كل ذلك لتنسم هواء جديد مثقل بالحرية والأمل، وبالتطلع للمستقبل، والاعتماد على الذات.

وكما أن الانحطاط الاقتصادي يورث عدم الطموح، والمحافظة، والبحث عن ملاذ، وغالباً ما يكون العقائد. فإن النهوض على العكس من ذلك، غالباً ما يكون محملاً بالطموحات الكبيرة، والتطلع للتجديد والابتكار، والخروج على المألوف، يقابل ذلك أيضاً حالة الإنسان في عنفوان نضوجه، وفورة قوته، فهو غالباً ما يتشبث بالأمل الكبير، والاعتداد بالنفس، والخروج على المألوف، والشعور بأن العالم يمكن تكييفه، وأن لا شيء مستحيل، بينما يكون التفكير بالآخرة في مرتبة دنيا لديه. ومن هنا فحرية التجارة، وما أدت إليه من تكديس الثروات، ومن الاعتماد على تقنيات جديدة نتيجة المنافسة، وما صاحب ذلك من حركة إصلاح ديني، مستندة على ما لاقته السلطة الدينية من عقبات أمام القوة الناشئة الجديدة البرجوازية، واجدة مكمن الخطأ في خروج السلطة الدينية عن روح دين الحق، وكمثال على الحرية المتوفرة يكفي ذكر «الحركة الإنسانية»، واهتماماتها الأدبية والفنية الجديدة، مما يعكس تفتحاً جديداً، لكن هذا التفتح لم يكن ليؤدي لثورة علمية، وتخطي العالم القديم نهائياً، وإنما كان ذلك بالبحث الدؤوب، الصابر، الطويل من قبل قلة من ذوي العقول المتنورة، الذين قادوا الجهد العلمي أولاً بأول إلى أن وصل إلى غايته، ولم يكن الوصول لذلك دفعة واحدة، بل بالتدريج، استناداً لتصورات متفرقة وجدت هنا وهناك، مستندة على مصادر العلم العربي واليوناني وغيره، الذي كان يفوق بدرجات مثيله لدى الغرب، والذي كان له أثرٌ كبيرٌ في اطلاع المفكرين الغربيين، من لاهوتيين وفلاسفة على ما أورده فلاسفة العرب والمسلمين، وخاصة ابن رشد، وابن سينا، والفارابي، والكندي... الخ، بل إننا نجد كثيراً من أفكارهم مبثوثة فيما قاله مفكرون غربيون، ولاهوتيون كالأكويني، الذي كثيراً ما يورد أفكاراً لابن رشد وكأنه يتكلم بلسانه، وخاصة باعتماده العقل كطريق لفهم العقيدة وقول ابن رشد (إنه لا يجوز استبعاد قضية أو فكرة لأن القائل بها ليس مسلماً).

وعلى الإجمال يمكن القول إن أفكارهم قد سرت في عروق الفكر واللاهوت الأوربيين، ولربما كانت الدافع على حرية الفكر، والنظر، وفلسفة العقائد، وتعلقها، وكان لها أثر سياسي.

صحيح أن بعض كتب ابن رشد التي تدور حول فلسفة أرسطو قد حظر تدريسها، فإن الحظر لم يشمل كل الموضوعات، ولم يكن ذلك لكل الوقت، فسرعان ما سمح بها، ودرست في بعض الجامعات كجامعة «تولوز» مثلاً، ثم تظهر الأرسطوطالية الرشدية في كلية الفنون الباريسية من قبل بعض الأساتذة، الذين يدعون أنهم فلاسفة وحسب، معتبرين تأويل ابن رشد لمذهب أرسطو أصدق صورة له، وأكمل مظهر للعقل، ولا يحفلون بالتوفيق بين فلسفتهم ودينهم، بأكثر من الأخذ بهما معاً، على ما بينهما من اختلاف، وأكبر اسم فيهم «سيجر دي برابان» زعيم الرشدية اللاتينية[1]. بحيث أننا لا نجد كاتباً ومفكراً في العصر الوسيط لم يتأثر، أو لم يطلع على كتب المفكرين والفلاسفة العرب المسلمين، يقول «توبي. أ. هاف»: «وكان من المسلم به في العصر الوسيط أن اكتشاف التراث الروماني في التشريع مع نقل التقاليد اليونانية المفقودة منذ مدة، والتي عرفت عن طريق الاتصال الجديد بالثقافة العربية الإسلامية في القرن الثاني عشر قد أنتج نهضة في أوربا، وقد أثر هذا التفجر الجديد للطاقة والابتكار في كل مجالات النشاط الفكري، وكان ذلك واضحاً في القانون والفلسفة واللاهوت والبحث العلمي، ويتضح ذلك في إقامة الكليات والجامعات، وكذلك في إنشاء المدن والبلدان الجديدة، لقد كان ذلك يعني أن هناك مولوداً جديداً، وقد صاحب ذلك تطور اقتصادي هائل ليعزز ما يحوم في الجو من فكر وخيال، إنه يمكن القول إن هذه الروح الجديدة كانت من القوة بحيث ولدت واحدة من أشد المفارقات حدة بين مفكري أوربا والشرق الأوسط في ذلك الحين، بل إنه بين الصفوة الدينية المسيحية من كان أكثر تعبيراً عن ذلك، لقد كان ذلك ملاحظاً في (مؤلفات المشرعين وتلاميذ القانون في العصر المدرسي والذين أرادوا إحياء القانون الروماني، وفلاسفة اللاهوت مثل (بيتر أبلارد P. ABELARD) و(وليم كونشوس W. OFCONCE) و(شيري اوف شارترس THIERRY OF CHARTRES) وآخرين، وقد عبرت هذه عن نفسها في روح جديدة من العقل، وملامح العقلانية التي شرعت تفرض النظام في كل مجال،

(1) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. يوسف كرم. دار المعارف بمصر ص 117.

وتسود كل مظاهر الحياة الفكرية، كما لو كان مفكرو العصر قد وضعوا على أعينهم منظاراً من العقلانية»[1].

وهكذا تم إعلاء شأن العقل، واعتبر المصدر الأول، إن في تفسير الطبيعة، وإن في تفسير العقيدة، وفهم أفعال الله ورموزه، يقول «أدلار أوف باث»: «ومع أن الإنسان لم تسحله الطبيعة ولا هو بقادر على الطيران، فإن لديه ما هو أفضل وأهم: إنه العقل».

كما يقول «توبي أ. هاف»: «غير أن عقلانية أفلاطون هي التي وضعت الأساس بصدد التصور الفيزيقي (والميتافيزيقي) عن العالم ككل منسق وأصح من ذلك كله، أنها أقامت اعتقاداً ثابتاً عن المقدرة العقلية للإنسان كيف يفهم ويشرح الطبيعة، وبالمثل أن يفسر ويشرح الكتاب المقدس، وهكذا أعلنت الفلسفة المسيحية واللاهوت في القرن الثاني عشر والثالث عشر أن الإنسان كائن حاصل على العقل وقد مكنته تلك المقدرة على أن يحل طلاسم الكلمة المقدسة نفسها دون عون من الوحي ودون حاجة إلى تحايل على النص».

وقد كانت هذه الرؤية على نقيض من التفكير الإسلامي في ذلك الوقت سواء تعلق الأمر بالفلاسفة أو المتكلمين، لأنه من بين المتكلمين هناك الرؤية الأشعرية عن الإنسان والطبيعة، القائمة على فكرة الذرية الإسلامية (المعروفة باسم العلل العرضية) تعارض تماماً النظام الكوني، كما عبرت عنه مؤلفات علماء اللاهوت في القرن الثاني عشر والثالث عشر، ومع أن كلاً من الفارابي وابن سينا قد تأثر بأفلاطون، فإنهما لم يجدا ذلك الإلهام الذي وجده اللاتين في «طيماوس» لقد طور هؤلاء الفلاسفة العرب الرؤى الفلسفية الأفلاطونية التي تتعارض مع تفكير صفوة المفكرين في الإسلام، ولكنهم لم يُعْلُوا من شأن التصور العقلاني والميكانيكي للعالم الذي وجده الأفلاطونيون الأوربيون في القرن الثاني عشر في الصرح الأفلاطوني، بل ما هو أبعد في المفارقة أن المتكلمين لم يستوعبوا التصور الطبيعي عن العالم والمكون من القوى العلية عن العالم، بل إنهم لم يتسامحوا في مسألة أن الوقائع نفسها الواردة في القرآن

(1) فجر العلم الحديث. جزء أول. ترجمة د. أحمد محمود محي ص 144 سلسلة عالم المعرفة. العدد 219 عام 1997.

بتفسيرات طبيعية كما فعل (ثيري وليم أوف كونيش) في الكتاب المقدس في أوروبا في القرن الثاني عشر، قال كونيش: «إنه ليس من شأن الكتاب المقدس أن يدلنا على طبيعة الأشياء، وذلك من شأن الفلسفة»[1].

وهكذا أخذت الأفكار التحريرية والعلمية بالتجمع، وبالدفع باتجاه الطريقة العلمية والمنهج العلمي، وكمثال على ذلك ارتباط الفكرة الأساسية في العلم التجريبي بنظرية البصريات التي عرفتها المدرسة العربية الأفلاطونية، وخاصة لدى كل من ابن الهيثم، وابن جبيرول، وخضوع كل عملية في الطبيعة إلى القوانين الهندسية في البصريات. كذلك ألف (يتريش أوف فرلد) في علم النور، وأعطى التفسير الهندسي لقوس قزح، واقترح «بيير دي ماريكور «P. De Maricour» «سيد التجربة» كما دعاه «روجر بيكون» عدة آلات، وكتب كتاباً في المغناطيس عام 1269.

وفي منتصف القرن الثالث عشر، ذهب «غروستست» إلى أن هناك علماً طبيعياً واحداً كلياً هو علم البصريات، وأن مبادئه الرياضية هي مفتاح كل معرفة في العالم.

ولم تكن اتجاهات القرون كلها في هذا الاتجاه، فقد كان الاتجاه الإنساني معارضاً للاتجاه العلمي، رغم أن هذه الحركة ساهمت في نقد فلسفة القرون الوسطى، يساندها في ذلك اتجاه عام لدى الناس في الغرب، الذين أخذوا يشعرون بالاستياء من علم ظهر أنه منقطع الصلة بمشاكل الحياة المدنية الجديدة المعقدة، سواء أكانت في عالم الإنسان أم في عالم الطبيعة، واتهم توما الأكويني وأرسطو بأنهما «هزيلان أجردان»: «ذلك أن طريقة فلسفة القرون الوسطى كانت تستبعد التجريب وتعتمد في مقدماتها أو نقاط ارتكازها على السلطة أو الملاحظة الشائعة، وهما عادة مصدران قابلان للخطأ وغير كافيين، ومع ذلك فقد بنيت عقلية القرون الوسطى على مثل هذه الأسس بناءاً ضخماً، وانتهت إلى تلك التمييزات الدقيقة التي أعطت الفلسفة المدرسية بعد انحطاطها تلك السمعة السيئة». وقد وصف «فرانسيس بيكون» نتائج مثل هذه الفلسفة:

(1)فجر العلم الحديث. جزء أول. ترجمة د. أحمد محمود محي ص 149.

«ولكن إذا كان عقل الإنسان يتخذ ذاته موضوعاً له ـ كما ينسج العنكبوت بيته ـ كان لا نهاية لعلمه وانتهى في الواقع إلى علم يشبه نسج العنكبوت يثير العجب لدقته ولكن لا جوهر فيه ولا فائدة»[1].

وهكذا تم نقد فلسفة القرون الوسطى والتخلص منها، بما فيها المنطق والبرهان. يقول «روجر بيكون»: «هناك طريقتان لاكتساب المعرفة. البرهان والتجريب. أما البرهان فهو يغلق المشكلة ويجعلنا نحن نغلقها أيضاً. ولكنه لا يقدم دليلاً ولا يزيل الشك ولا ينتهي بالعقل إلى الراحة المنبثقة من الوعي لامتلاك الحقيقة إلا إذا كانت الحقيقة قد اكتشفت عن طريق التجريب»[2].

وقد شهدت أواخر القرون الوسطى مدرستين علميتين رئيسيتين: مدرسة «أوكام»، وكانت موزعة بين أكسفورد وباريس، ومدرسة «ابن رشد» الأرسطوطاليسية وكانت على اتصال وثيق بمدرسة «بادوا الطبية». ويعود علم مدرسة أوكام إلى القرن الرابع عشر، ومدرسة ابن رشد إلى القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

تناولت الأولى علم التحريك، ونظرية الحركة، ومنطق الاستمرار، والثانية علم الأصول، والتوسع في التحريك، وقد تقدمت المدرستان بالاستناد لنقد إيجابي لفلسفة أرسطو الطبيعية، ويظهر هنا أسماء مثل «كاجيتان أوف تيين CAJETAN OF THIENO 1465»، صاحب أكبر نزعة انقلابية في العلم بين علماء مدرسة بادوا، حيث شرع في منافسة كبيرة، بحث فيها جميع الأدلة، في تأييد علم طبيعة رياضي مقابل علم كيفي. وكان علماء بادوا منذ زمن «بولس البندقي عام 1429» إلى زمن «كرسمونيني 1631»، واعين تمام الوعي للتباين الواضح النهائي بين علم الطبيعة الأرسطوطاليسي العريق وعلم الطبيعة الغاليلي الناشئ. وقد ساهم الصراع النقدي الذي نشأ كنتيجة لهذا التباين مساهمة قوية في تطور العلم الغاليلي»[3].

كما توصل «دومينيكو دي سوتو» إلى القانون الصحيح للأجسام الساقطة. كما أخذ «ليوناردو دافنشي»، يقابل بين المبادئ الأساسية للطريقة الرياضية وعلم

(1)تكوين العقل الحديث ص 339.

(2)نفس المرجع ص 340.

(3)نفس المرجع ص 342- 343.

التحريك من جهة، وبين المذهب الأرسطوطاليسي من جهة ثانية. كما ظهرت أقلية من العلماء تبحث في نظرية القذائف والمجانيق.

«والحقيقة أنه كلما توسعت دراسات تاريخ الفكر في أواخر القرون الوسطى وعصر النهضة اتضح أن أكثر الابتعادات الجريئة عن العلم الأرسطوطاليسي، إنما تمت داخل الإطار الأرسطو طاليسي ذاته، بالاعتماد على تفكير نقدي في المذاهب الأرسطوطاليسية، مهما تنوعت مصادر الأفكار التي غذت ذلك النقد»[1].

وقد نشأت مسائل فنية تكنولوجية، ساعدت في إذكاء الاهتمام في الطريقة الرياضية بمعالجة المشاكل الطبيعة. كالتوسع بالملاحة وما استوجبه من وضع لوائح في النجوم أكثر دقة من ذي قبل، معتمدين على علم الفلك الرياضي، الذي وضعه بطليموس في سبيل القياسات الضرورية لوضع هذه اللوائح.

كما أدت المشاكل الجديدة، الناشئة عن تطور التحصين والمدفعية، إلى ضرورة إيجاد علم آلي عملي، وكان من أثر الاطلاع على أساليب الإغريق الرياضية، ومن أثر أرخميدس بصورة خاصة، أن اندفع الناس إلى الاجتهاد في «الهندسات العملية» و«العلوم الجديدة» النافعة. وإن ما وجدوه واهتموا به في الأقدمين هو بالدرجة الأولى، عبارة عن أساليب فنية فعالة، وطرائق مثمرة تؤدي للاكتشاف. وكان الصناعيون وأصحاب الحرف، هم الذين دعموا الاهتمام بالرياضيات، وقد كان هؤلاء الصناع، هم الذين رفعوا الرياضيات بالتدريج إلى المكانة العليا التي احتلتها في القرن السابع عشر. إن غاليله ذاته كان أكبر «علماء الهندسة العملية». فالجديد إذا انبثق من القديم، ومن الضرورات العملية، وثمة عوامل أخرى على درجة كبيرة من الأهمية يوجزها هذا النص الهام:

«وكما يحصل دائماً لم يتحول الناس عقب النهضة إلى الدراسات المتفحصة للطبيعة إلا بعد أن فشلت كل فكرة وكل سلطة أخرى. وساعد في تطور العلم ما نشأ عقب إحياء العلم القديم من تعرف الناس على ثروة من الأفكار المتناقضة فاضطروا إلى الاعتماد على العقل للحكم بينها. وهذا ما حدث بالضبط عقب الإصلاح الديني ونشوء تأويلات متناقضة للكتاب المقدس فرضت اتجاهاً دينياً عقلياً، فليس من

(1)نفس المرجع ص 343- 344.

المستغرب إذاً بعد أن وجدت نظريات جمة تحارب بعضها بعضاً بشدة وضراوة أن ينشأ بين المتنورين من أمثال مونتين اتجاه ريبي. وكانت الريبية أولى نتائج هذه الفترة بكاملها. وبعد ما الذي عرفه الناس؟! إنه قليل جداً حتى الآن. ومع ذلك نجد آخرين من ذوي المراس الشديد لم يستطيعوا الاكتفاء بمثل هذه الأفكار للعقل. فهنا كوبرنيق الذي يقول: إن الأرض تدور وبطليموس الذي يقول: إنها لا تدور. ولنصنف النجوم مع تيخو TYCO ولنحدق من خلال منظار غاليلو، وهنا يعلم أرسطو نوعاً من علم الطبيعيات بينما يعلم أرخميدس نوعاً آخر مختلفاً تمام الاختلاف. ولترم مع غاليلو الكرات من الأبراج أو تدحرج على السطوح المائلة. وقد تم هذا الرجوع للطبيعة أولاً في النواحي العملية. واضطر كبار المهندسين الفنانين كليوناردو وميكل أنجلو وروفائيل ودورر إلى دراسة التشريح والرياضيات والميكانيك ليتمكنوا من الرسم والبناء الصحيح. ويحسن بنا الانتباه إلى أن ستيفينوس STEVINUS كان مهندساً عسكرياً، وأن ديكارت استخدم كمهندس في الجيش الهولندي. وجاءت عن طريق الأطباء أول معرفة أصيلة ذات طبيعة تجريبية خالصة. فترك فيزاليوس VESALIUS إجراء العمليات بالاعتماد على طب جالينوس، وأخذ بتشريح الأجسام الإنسانية... ووصف جيلبرت GILBERT المغناطيس، وتحدث باليسي الخزاف عن أسباب المتحجرات التي شاهدها وهو يفتش عن الطين المناسب لأوانيه الخزفية والفخارية»[1].

كما لا يجب إسقاط أثر الاستعمال المتزايد للآلات والأجهزة الدقيقة في حياة الصناعيين التجارية والاقتصادية، وهكذا نشأت مجموعة من الاختبارات والمعارف الجديدة في الطبيعة، مستقلة تمام الاستقلال عن العلم التقليدي.

وإزاء هذا التشابك في العقائد، والاتجاهات المختلفة، كان لا بد من البحث عن طريقة توصل إلى معرفة أكيدة لا يتطرق إليها شك، وكان ذلك المشكلة العلمية الكبرى في القرن السادس عشر. ولأن الحواس تخدع كما برهن على ذلك اكتشاف كوبرنيق لدورة الأرض، لأن شهادة الحواس لا تؤكد على دوران الأرض.

إذا كان لا بد من اعتبار الرياضيات هي الطريقة المؤكدة الموثوقة، والتي توصل إلى يقين لا يتزعزع. وهكذا سار نيوتن في هذا الطريق، موصلاً الرياضيات إلى

(1)تكوين العقل الحديث ص 346. مرجع سابق.

غايتها، وسار في نفس طريق البحث وعن طريقه توصل لمعرفة أكيدة مفكرون آخرون، جهدوا في سبيل ذلك مثل راموس RAMUS وبرونو، وكان لكل منهم تصوره في الطريقة الجديدة، وقال بعضهم باعتماد التجريب على أنه الطريقة الصحيحة المؤدية لمعرفة موثوقة، ولكن ليس أي تجريب، بل التجريب المتبصر، كما أكد ذلك ليوناردو دافنشي:

«يقولون إن تلك المعرفة التي تنبثق من الاختبار هي معرفة آلية. وإن المعرفة التي تولد في العقل وتنتهي إليه هي معرفة علمية على أن يبدو لي أن تلك العلوم التي لا تتولد من التجربة - وهي أم كل تعيين - والتي لا تنتهي في الملاحظة، أي تلك العلوم التي لا تمر في منبعها أو سياقها المتوسط أو نهايتها بإحدى الحواس الخمس هي علوم باطلة وطافحة بالأخطاء»(1).

وإذا كان للمعرفة أن تبتدئ وتنتهي بالتجريب فإن طريقتها لا بد وأن تكون رياضية. يقول ليوناردو: «إذ لا يمكن أن نسمي أي بحث بالعلم الصحيح إلا إذا اتبع طرق البرهان الرياضية» و«حيث يوجد صخب وضجيج لا توجد معرفة صحيحة. لأن الحقيقة لها نهاية واحدة فقط وحين تصبح هذه النهاية معروفة ينتهي الخصام إلى الأبد»(2).

ويؤكد أيضاً غاليلو هذه الطريقة، معتبراً أن التجربة والحواس يجب أن تكون نقطة الابتداء إذ: «يستحيل أن يتعارض الاختبار الحسي مع الحقيقة»، ولأن كوبرنيق أكد دوران الأرض بعكس شهادة الحواس، فإن ذلك يحتم أن ينظر العالم إلى ما خلف الحواس، وهذا يقوي تضافر العقل والحواس معاً في اكتشاف الحقائق.

وبينما كان التفكير منصباً على طريقة تقود للعلم الحق بالاعتماد على الحس، أو العقل، أو كليهما معاً، نزل آخرون درجة أخرى ملامسين الوقائع وجهاً لوجه. إلا أن الوقائع لا تعرف من مجرد ملامستها، فلا بد من ترتيب خطواتنا للوصول للحقائق، وهذا ما فعله «فرنسيس بيكون»، عندما أخذ يجمع الوقائع التي لم ينحها العلم الرياضي، معتبراً أن جمع الحوادث، بالشكل الذي ارتآه هو الطريق الوحيد للوصول

(1)تكوين العقل الحديث ص 348.

(2)نفس المرجع ص 349.

لمعرفة موثوقة. وهكذا وضع الخطوط الأولى لمذهبه في المنهج في كتابه «الأداة الجديدة»، وقد شاركه في ذلك «ديكارت» بالإيمان بهذا المنهج. يقول بيكون: «إن جميع الآثام وجذورها في العلوم تقريباً ترجع العلة فيها إلى ما يلي: إننا حين نعظم خطأ، ونعجب بقوى العقل الإنساني نهمل البحث عن العوامل الصحيحة لمساعدته. فلا اليد المجردة ولا العقل إذا تركا لذاتهما يستطيعان أن ينجزا الشيء الكثير. ولكن العمل يتم بوساطة الأجهزة والأدوات الأخرى المساعدة وهي كلها ضرورية للعقل قدر ما هي ضرورية لليد»[1]. كما يقول ديكارت واصفاً المنهج بأنه: «أداة للمعرفة وأكثر قوة من أية أداة أخرى ورثناها عن أية هيئة إنسانية والتي يمكن اعتبارها مصدراً لجميع الأدوات الأخرى»[2].

وقد صور «فرنسيس بيكون» التغير العلمي العميق الذي ساد في تلك الفترة، فهو يهاجم العلم الجدلي، والثقاة الإغريق، والحركة الإنسانية، ويصفها: «علم رقيق، كثير الادعاء لا يعطي الإنسان أية قوة»، أما مشهورو الإغريق «فلهم جميع الخصائص التي تميز الصبية، فهم سريعون في إلقاء تافه الكلام دون أن يولدوا شيئاً. وحكمتهم تطفح بالكلام مجدبة بالأفعال... وهم لم يعرفوا لا الغاية الصحيحة ولا الطريق الصحيح للعلم الواحد الحقيقي» وهكذا أصبحت غاية العلم توسيع سيطرة الإنسان على الطبيعة.

إن المقدمة المذكورة أعلاه، قد أوضحت لنا كيف أن الشعوب تكون في أحيان كالأفراد في ظل ظروف معينة، كما أوضحت لنا انبثاق العلم بشكله المقنع والمقبول، وما ذلك إلا لأن الإنسان قد مر بطور طفولة، كان لا بد من أن يمر به ضرورة، للأسباب التي أتينا على ذكرها وعند نضج الإنسان بالخبرة، كان لا بد لمعرفته من النضوج أيضاً فكان العلم.

1- وليم أوف أوكام 1295-1349م:

مفكر فرنسيسكاني ترك جماعته ورفض الفلسفة المدرسية، بل والعلم الأرسطوطاليسي الطبيعي، وكان الباعث على ذلك نظريته في المعرفة. درس في

(1) المرجع السابق ص 350.

(2) المرجع السابق ص 351.

أكسفورد، وتلقى دروسه على يد دنس سكوت، ولكنه خذله، ونقد فلسفته. درس في باريس، وقد حوكم بصفته محارباً للدين مدة أربع سنوات، ثم فر ملتحقاً بالإمبراطور، الذي كان على خلاف مع البابا حول امتداد السلطة المدنية، وعندما توفي الإمبراطور، أخذ يكتب الرسائل في السلطة المدنية، وضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، وقد كتب عدداً من الكتب المنطقية، في الأحكام، والقضايا اللاهوتية. يعتبر أوكام أبا العلم الحديث حقاً، نظراً لأفكاره الثورية في هذا المجال، بالرغم مما اتهم به من أخذها عن آخرين. ونظراً لأهمية نظريته المعرفية فقد كانت المنهل الذي استقى منه المحدثون أسس فلسفتهم الحسية كـ«جون لوك» و«هيوم» و«لايبنتز».

المعرفة لدى أوكام حسية وعقلية، والمعرفة الحسية حدسية، كما أن المعرفة العقلية حدسية وتجريدية. المعرفة الحسية الحدسية تنصب على الموضوعات الخارجية، التي هي جزئيات، وهي مطابقة للواقع. أما المعرفة العقلية الحدسية فهي في شقها الأول تنصب على حالاتنا النفسية، فهي أيضاً واقعية، كما أنها في شقها الثاني، تنصب على الجزئيات الماثلة في الخارج من حيث وجودها أو عدمه.

أما المعرفة العقلية التجريدية، فتحصل بالعقل بالتجريد، وهي غامضة وناقصة، وهي عبارة عن جملة معانٍ ليس لها مقابل بالخارج، فلا يعول عليها من حيث موضوعيتها. وكمثال على المعرفة العقلية المجردة الناقصة، التي تحصل عندما نرى موضوعاً ما، فنقول «إنسان»، وهو معنى عام، والفرق بين هذا القول والقول إن المشاهد هو «سمير»، مثلاً، فرق شاسع، فلا يمكننا والحالة هذه الوثوق بمثل هذه المعرفة الناقصة، لأنها ليست معرفة بمعنى الكلمة، بينما العلم لا بد له من الاستناد على الأسماء، فالأسماء هي موضوع العلم، وليست المعاني العامة الناقصة (إنسان، حي، جسم... إلخ).

ولذلك سمي «أوكام» بمبتدع الاسمية، وملكها، وموجدها، رغم أن اسميته تختلف عن اسمية القرن الحادي عشر، التي كانت تعتبر المعنى «صوت في الهواء» كما قال «روسلان»، إلا أن أوكام يجعل للمعنى مفهوماً بالذهن، كما تختلف اسميته عن اسمية الحسيين المحدثين، الذين يعتبرون المعاني «صوراً». وعلى الإجمال كان أوكام، هو المفكر الأول، الذي طبق نظريته في المعرفة على علوم عصره، مبتدئاً بالفلسفة،

متناولاً أسسها بالنقد، باعتبار أن محور الفلسفة هو المعاني، فتناول مسألة الجوهر معتبراً أن هذا الجوهر، لا يفهم إلا بتعريفات عامة مثل (ما يقوم بذاته)، (ما ليس بغيره)، (ما تحمل عليه الأعراض)، ويرى بناءً على ذلك أن مثل هذه التعريفات، غامضة، ولا تفيد بشيء عن الجوهر بالذات، إذ لا وجود إلا للجزء، الذي محدوديته عين صورته، كما أن التجربة لا تقع إلا على الأعراض أو الكيفيات «فنحن لا نعرف عن النار إلا الحرارة»[1].

ولا تؤدي معرفة الكيفيات إلى معرفة الشيء في ذاته، بناءً على ما قرره أوكام، من أنه لا شيء يضمن العلاقات التي نقرها بين المعاني في الواقع، وينتج عن ذلك، أنه لا برهان على الصلة، أو العلاقة بين الجواهر وكيفياتها، وإنما البرهان الوحيد والمقبول هو البرهان «اللمي»، الذي يتطابق به الشيء مع نفسه. أما أعراض الأشياء فهي غير متمايزة بالجواهر، أو متمايزة منها، ولا يصح فصل هذه الأعراض عن جواهرها، كالامتداد أو الكم، وكأنها أشياء مغايرة للجواهر، كما لا يصح فصل النفس عن النفس، ولا المكان الذي يبدو فيه الشيء، ولا الزمان الذي به تقاس أحداثه، ولا علاقاته مع غيره، لأنها جميعاً وجهات مختلفة لتصورنا الأشياء. كما يبطل التمييز بين الماهية والوجود، فهما يدلان على شيء واحد.

كما يتناول أوكام مسألة معنى العلة ومعنى المعلول ويقول: إن أي علاقة بينهما هي فقط ما تقرره التجربة، لأن العلة تعني، أن وجود العلة يقتضي وجود المعلول، وبرفع العلة يرفع المعلول، وبناء على ذلك نحن نعلم، أن لدى النار قوة التسخين، ولا نعلم شيئاً في النار يقتضي التسخين، فما تقرره التجربة هو القول الفصل في العلة المعلول، فقد يكون لمعلول واحد أكثر من علة واحدة بالذات، كالعجائب التي تنسب للقدرة الإلهية، وقد تكون علتها الأجرام السماوية ونحن لا ندري، فالقول الفصل يجب أن يكون للتجربة فقط. أما العلة الغائية فليست علة بمعنى الكلمة، إن كانت في الفاعل الإرادي، أو الفاعل اللاإرادي، فإن كانت في الفاعل الإرادي، فهي تعني أن الفاعل يحب شيئاً من الأشياء، وعلى ذلك فالعلية تكون هنا بالمعنى المجازي لا الحقيقي، أما إن اعتبرناها في

(1) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط. يوسف كرم ص 211. دار المعارف بمصر 1965 مكتبة الدراسات الفلسفية.

الفاعل اللاإرادي، فإن الحوادث الطبيعية تفصح عن اضطراد في الفعل مما من شأنه نفي وجود أي غاية بها. ولا ينسى أوكام مسألة «وجود الله»، ويعيد هذه المسألة للإيمان فقط، مبطلاً ما ورد من حجج وبراهين عليها، مستنداً إلى مبدئه التجريبي، الذي يقرر أن المعرفة الحقة تكون بالحدس لا بالاستدلال، وبناء عليه يبطل البرهان المعروف عن الله بمقدمتيه، وهو برهان «المحرك الأول»، معتبراً أن برهان «المحرك الأول» يعتمد على مقدمتين، أولاهما أن الشيء لا يتحرك بنفسه، علماً أننا نعلم أشياء تتحرك بذاتها، كالنفس الإنسانية، والملائكة، والجسم الثقيل في سقوطه إلى الأرض.

أما مقدمة البرهان الثانية، فتقوم على امتناع التسلسل إلى غير نهاية في سلسلة العلل المحركة، إلا أن هناك حالات نسلم معها بوجود سلسلة غير متناهية من العلل المحركة، مثال ذلك إذا ما ضربنا عصا من أحد طرفيها، فإن الحركة تنتقل إلى الطرف الآخر للعصا، مما يعني وجود سلسلة من العلل المحركة غير متناهية، خاصة وأن أوكام، يعتبر أن المقادير في الأشياء، تنقسم إلى غير نهاية، محتذياً رأي زينون الإيلي، ولكن رأي أوكام، يقوم على اعتبار أن القول بتناهي العلل، هو أفضل من القول عكس ذلك، ولو أن التفسيرين ممكنان.

كما يتطرق أوكام لمسألة «الصفات الإلهية»، معتبراً هذه الصفات محتملة فقط من الوجهة العقلية، فيأخذ بعض المحمولات المنسوبة لله سبحانه وتعالى، كالوحدانية، التي ينسبها كثير من الناس كصفة لله، إلا أن أوكام يقول إن كثيراً من الناس يؤمنون بتعدد الآلهة، وإنه لا مانع من تفسير حدوث العالم بعدة معلولات، كما لا وجود لما يمنع من تفسيره بالعلاقات المتبادلة بين جزئياته. كما يمكننا التساؤل لماذا لا يكون هناك عوالم أخرى، لكل منها محركه الأول، أي إلهه؟ إذاً يمكن تفسير العالم بالوحدانية وبتعدد الآلهة على حد سواء، وإن كان الأفضل القول بالوحدانية. وكذلك القول في اللانهائية، ونسبتها للواحد، بالإضافة لكونه عظيماً، كلي القدرة، ولكن لا وجود لما يلزم ضرورة عن كون الله كلي القدرة وعظيماً، لأن معاني الأسماء وضعية، اصطلاحية. ولأن المعلولات متناهية، يلزم عنها كون علة متناهية.

كما يذهب أوكام نفس المذهب، فيما يتعلق بميل الإرادة نحو الخير اللامتناهي، ومسألة أزلية الحركة، حيث يكفي لافتراضها وجود ملاك يحرك السماء الأولى، وجميع

الصفات التي ننسبها للخالق، ما هي إلا مواصفات واصطلاحات، نقوم بنسبتها نحن، وبناء على إرادتنا، ولكن لا سبيل للبرهنة عليها، فهي مؤكدة من جهة الإيمان، لا يعارضها العقل، ولكنه لا يبرهن عليها، وإنما يؤيدها بأدلة احتمالية.

كما أن النفس الإنسانية بالشكل الذي تتصوره عنها، لا دليل عقلي عليها كلية. صحيح نحن ندرك أحوالاً، ولكننا لا ندرك جوهراً واحداً متميزاً، له استقلاليته، مما يكون معه إمكانٌ للنفس أن تكون خالدة، ولكننا إن اكتفينا بالعقل فقط لقلنا إن النفس صورة ممتدة فاسدة.

والشيء نفسه فيما يتعلق بالقواعد الأخلاقية، فإنها لا تكون ضرورية، بل تأليفات معانٍ كمعاني الماهية، والقانون، فلا وجود لخير وشر بالذات، وإنما نؤمن بذلك عن طريق الوحي.

هذه هي أهم الموضوعات التي تطرقت إليها الفلسفة منذ ظهورها، وقد ظهر مع أوكام، أن هذه المعرفة غير موثوقة مطلقاً، ولا تؤيدها التجربة، فهي بالتالي لا تقوم على أسس مكينة، فاصلاً ما بين الفلسفة وما بين اللاهوت، نازعاً عن اللاهوت أيضاً صفة العلم.

كما لا ينسى أوكام أن يهاجم العلم الطبيعي الأرسطوطاليسي، ونقده هنا جدير بالاهتمام، لأنه يؤسس للعلم الحقيقي، الذي كان قد برز لدى أساتذة أكسفورد، وعماده أن الطريقة العلمية، تقوم على صوغ التجارب بالأسلوب الرياضي. ولما كانت وجهة أرسطو، هي تفسير الطبيعة تفسيراً فلسفياً، وتجاهل الوجهة الآلية، فاعتبر هذا نقصاً في علم أرسطو، مما قاد للشك به وبفلسفته جميعها، فيرفض فكرة القوة، أي الوجود اللا معين، معتبراً أن لا وجود إلا للوجود المتعين، وهو الجسم، كما ينكر «الهيولى»، ويرى بدلاً عنها القول بالمادة، وهي موجودة بالفعل، بالصورة الجسمية، ولأن وجود «الهيولى» عند أرسطو، من شأنها تفسير التغير الجوهري، وباستبعادها، ردت التغيرات، إلى كونها تغيرات عرضية، وردت التغيرات في الأجسام إلى اجتماع وافتراق أجزائها وعناصرها، التي تؤلفها وتركبها. فالأجسام إذاً مركبة، لا وحدة لها، وعلى ذلك حلت الآلية في التفسير مكان الجواهر، ولما كان أوكام، قد نقد المبدأ الذي ينص على (أن كل متحرك إنما يتحرك بغيره)، ومن ثم شمل نقده

نتائج مثل هذا المبدأ في حركة الأجسام الطبيعية والقسرية، وكان رأي أرسطو أن حركة الجسم الطبيعي تستمد من صورته التي تكفل هذه الحركة، لأن هذه الصورة داخلية فيه.

أما بالنسبة للحركة القسرية، فقد كان يعترضها صعوبات، من حيث صعوبة تفسير استمرار الجسم المتحرك على حركته، حتى بعد رفع العلة القسرية، وكأن لا محرك له في مراحله التالية، فيفسرها بدفع الهواء الخارجي، الذي يلف الجسم من الخارج. كما فسرها بعض شراحه، بكون المحرك يولد في المتحرك قوة لحركة بعد ذلك. إلا أن أوكام، يعارض مثل هذه التفسيرات، معتبراً «أن المتحرك إنما يتحرك لأنه يتحرك». ولا داعي لافتراض محرك متمايز، وهو هنا يتوصل إلى قانون «القصور الذاتي»، لأن المحرك المتمايز، يستحيل إثباته بالتجربة أو بالفعل، وكان ذلك نتيجة ضرورية، لأن أوكام ينكر قيمة المعاني وعلاقاتها الضرورية.

ويجعل أوكام مادة العالم واحدة للعالم بأشيائه السفلية والعلوية، منكراً العنصر الخامس، أو الأثير، الذي كان مادة الأجرام السماوية عند أرسطو، كما ينكر أوكام نظرية الأمكنة الطبيعية، وما ترتب عليها لدى أرسطو، من أن العالم واحد، متناه، معتبراً أن سقوط الجسم الثقيل باتجاه الأرض، لا يفسر بكون هذا الجسم يبغي من هذا السقوط كماله، وإنما يتم له ذلك بفعل الجاذبية، ولا مانع من أن تتعرض بقية العناصر للجاذبية. كما لا يمكن البرهنة من هذا السبيل، على وحدانية العالم، وكثرة العوالم أمر ممكن، كما لا يمكن البرهنة على تناه العالم في المكان، أو تناهيه في الزمان، ولا نهائية العالم في الزمان، ولا تعني عدداً معيناً، بل تقدماً مطرداً إلى ما لا نهاية.

2- نقولا دوتركور:

تركز أنصار الاسمية في جامعتي كمبردج وأكسفورد، وكلية الفنون في باريس، وكانوا يسمون بـ (المحدثين) MODERNITY، وطريقتهم بالحديثة، وذلك خلافاً للعلم القديم، والطريقة القديمة ANTIQUE التي يمثلها «توما الأكويني» و«دنس سكوت»، وأول اسم بارز هنا نصادفه هو «نقولا دوتركور»، وهو مفكر اتهم بالأضاليل، وأدين من قبل البابا بعد عام 1340م بخمسة وستين قضية منافية للدين،

مأخوذة من كتبه، إلا أن المفكر فر إلى بلاط الإمبراطور «لويس لوي بوفير»، حيث كان بلاط هذا الإمبراطور، ملتقى المبدعين، إلا أنه عاد إلى باريس، حيث كان يدرس في كلية الفنون، وقد نفى التهم الموجهة إليه أمام مجلس الجامعة، علماً بأن كلية الفنون كانت قد نكرت الاسمية بالبداية، إلا أنها ما لبثت وأن اعتمدتها مدة تزيد على القرن ونصف القرن. ماذا قال «دوتركور»؟.

يستند «دوتركور» إلى مبدأين من مبادئ «أوكام» حول اعتبار أن المعرفة الطبيعية لا تكون حقيقة إلا بالتجربة وبالتجربة فقط. والمبدأ الآخر هو الآخذ بالبرهان «اللمي» المستند إلى مبدأ عدم التناقض، والذي من شأنه مطابقة الشيء لذاته أو لجزيء من ذاته، معتبراً أنه لا يصح الانتقال من شيء إلى شيء آخر مخالف له، فلا يمكن للعقل الانتقال من معنى ظاهر بَيِّن إلى معنى آخر مختلف وغير بين، كما لا يمكن للعقل الانتقال من قضية إلى قضية أخرى مخالفة، وإن صدق هذا الانتقال فخلال فترة النظر فقط، ولا يمكن اعتبار هذا الانتقال حقيقياً على الدوام، ومن هنا أنكر «دوتركور» مبدأ العلية معتبراً أنه من غير الحقيقي والضروري الانتقال من معلول معين إلى علة معينة مختلفة، فلا يمكن للعقل أن يقوم بمثل هذا الاستنتاج، وإنما يمكن إثبات ما بين العلة والمعلول من علاقة عن طريق التجربة فقط بوضع العلة والمعلول معاً خلال التجربة، والعلاقة التي تظهر بهذا الشكل تكون صادقة خلال مدة التجربة فقط، واستمرار الاعتقاد بمثل هذه العلاقة لا يكون إلا بالاحتمال فقط، والاحتمال لا يرقى إلى مستوى الحقيقة المؤكدة قطعاً وهو بذلك يسبق هيوم في إنكار العلاقة التحليلية بين العلة والمعلول، ولكنه يخالفه في اعتبار أن حقيقة العلاقة تكون صادقة فترة إجراء التجربة قطعاً، كما أن «دوتركور» يسبق الفيلسوف الألماني «كانت» باعتبار التجربة هي ما يطلعنا على العلاقة بين العلة والمعلول، ولكنه يختلف معه باعتبار أنه لا يمكننا الاستمرار بالاعتقاد بعد التجربة بأن نفس المعلولات لها نفس العلل، وعلى ذلك لا يمكننا الانتقال من ظواهر العالم إلى الحقيقة المطلقة بأي شكل من الأشكال ولا بالاستناد إلى العلة الغائية، أو إلى مبدأ الكمال إذ من غير الثابت أن شيئاً يكون غاية لشيء آخر، كما أنه من غير المؤكد أن الأشياء تنْزع إلى الكمال والناس يثبتون، ويرتبون الأشياء تبعاً لدرجة الكمال بها تبعاً للذوق الشخصي فقط.

وبناء عليه، واستناداً إلى إنكار مبدأ العلة، فلا يمكننا الانتقال من ملاحظة أعراض الأشياء إلى جواهرها، فمثل هذا الانتقال غير ضروري، ولا هو بالحقيقي، لأنه انتقال من شيء إلى شيء آخر مختلف مما يناقض مبدأ (عدم التناقض) المبدأ الوحيد الحق، وعليه فلا يمكننا الانتقال من الأفعال إلى قوة النفس، ومن قوى النفس للجوهر النفسي، ولا من إدراكاتنا الظاهرية إلى أشياء خارجية، لأن «الموجود حقاً بالنسبة إلينا ظواهر خارجية وداخلية»، وهذا ما يسمى بـ «التصويرية». أي أن انطباعاتنا الحسية، والتي لا تعود إلى علل معينة، بقيت مجرد صور فقط. كما لا يمكن إقامة البرهان على الاستحالة، والكون والفساد، لأن الاستحالة هي تغير في الشيء إلى شيء آخر، وهذا يناقض مبدأ (عدم التناقض)، وإذاً لا استحالة بمعنى التغيير، ولا كون ولا فساد بالمعنى المتناقض، وإنما قد يكون ما يظهر على أنه استحالة، عبارة عن انقسام الشيء إلى جواهر غاية في الدقة، وهي مكوناته فنعتقد أنه فسد أو استحال، وواقع الأمر أنه تفكك، لأن التغيير هنا لا يتناول الجواهر وتبدلها، وإنما ينحصر الأمر في كون الأشياء تفترق وتتجمع، فتفرقها هو معنى الفساد، وتجمعها هو تشكلها من جديد، وعن هذا الطريق يمكن فهم الأشياء، على أنها مركبة من جواهر فردة، وعن طريق فهم هذه الجواهر يمكن فهم كونها شيئاً جديداً.

وإذا ما نظرنا إلى علم أرسطو، وعلم ابن رشد، من هذه الزاوية، سوف لا نقع على يقين ما، بل الأجدر حسب المفكر، التوجه للتجربة مباشرة، فهو يقول: «إننا بالتجربة نكتسب عدداً قليلاً من المعارف، ولكنها معارف محققة. ويمكن اكتسابها في وقت قصير لو وجه الناس عقولهم إلى الأشياء لا إلى تفهم أرسطو وابن رشد، ومن عجب أن ينفقوا العمر كله في دراسة ذلك المنطق، طارحين جانباً المسائل الخلقية والعناية بالخير العام، وهي إذا ما قام محب للحق ونفخ في البوق كي يوقظهم من سباتهم، اغتاظوا، أو بادروا إلى السلاح ليحاربوه»[1]. وقد كانت طائفة غير قليلة سارت على نفس الخط، متحللة من الفلسفة الأرسطية، ومن السلطة الدينية، واشتد النقد للدين، واستولى المدنيون على الجامعات، وأشرفوا على التعليم وأنشؤوا المعاهد

(1)تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص 220 مرجع سابق.

والكليات الجديدة، متجاوزين الإكليروس وسلطة الكنيسة، مشتغلين بالتجريب، وكان ذلك نهاية مرحلة وبداية مرحلة جديدة.

ويمكننا تلخيص الفارق بين الروح القديمة والروح الجديدة، بإيراد نصين: الأول من عظة دينية لـ«جون تولر TAULER»، وهو صوفي إنجيلي من استراسبورغ عاش في القرن الرابع عشر، قال:

«أبنائي: يجب أن لا تبحثوا عن علم كبير، بل يكفي أن تدخلوا أغوار نفوسكم وأن تفقهوا ما هي حقيقتكم الروحية والطبيعية. لا تغوصوا على أسرار الأمور الإلهية طارحين الأسئلة عن المبدأ أو المعاد والعدم والوجود أو جوهر الروح، لأن المسيح قال: «ليس لكم أن تعرفوا الأزمنة والفصول التي هي من قوة الرب». أبنائي الأعزاء: لن يعلمنا الروح القدس جميع الأشياء بحيث يمكننا التنبؤ بما إذا كان حصاد السهول أو قطاف الكروم سيكون حسناً أو سيئاً، وبما إذا كان الخبز سيكون غالياً أو رخيصاً، أو ما إذا كانت الحرب الحاضرة ستنتهي قريباً. كلا يا أبنائي الأعزاء بل إنه سيعلمنا جميع الأشياء التي نحتاجها في سبيل حياة كاملة، وفي سبيل معرفة الحقيقة الإلهية الخفية، وقيود الطبيعة، وخداع العالم وخبث الأرواح الشريرة. أو كما يقول القديس (أوغسطين): «إنه لرجل تعس ذلك الذي يعرف جميع الأشياء، ولا يعرف الله. وإنه لرجل سعيد ذلك الذي يعرف الله ولو جهل كل أمر آخر. ولكن ذلك الذي يعرف الله وكل شيء آخر لا يصبح مباركاً بسبب ذلك، لأنه لا يكون مباركاً إلا في الله وحده»[1].

أما النص الثاني فهو من كتاب (أتلانتا الجديدة NEW ATLANTIS) لـ«فرانسيس بيكون»، يصف فيه رحلة يقوم بها مركب إنكليزي تحط به الرحال إلى جزيرة يوتوبية، فيها مؤسسة كبيرة، هي معهد كبير مكرس للبحث العلمي. ويأخذ حاكم الجزيرة المسافرين داخل هذا المعهد قائلاً:

«لتحل بركة الله عليكم يا أبنائي. سأعطيكم أكبر جوهرة أمتلكها لأني سأحبكم من أجل محبة الله والناس الصنعة التي قامت عليها عظمة بيت سليمان.. إن غاية مؤسستنا هي معرفة الأسباب والحركات الخفية للأشياء وتوسيع حدود المملكة

(1) تكوين العقل الحديث ص 327. مرجع سابق.

الإنسانية ليستطيع الإنسان صنع جميع الأشياء الممكنة». بيكون يمثل طبعاً العهد الجديد، بينما جون تولر القرون الوسطى.

يقول «كافيين رايلي»: «كان الناس في أوربا في العصور الوسطى، مؤمنين بقوة الطبيعة في الحياة الإنسانية إيمان جميع الناس من قبلهم، وقد تصوروا، شأنهم في هذا شأن الحضارات السابقة، أن أشياء العالم تعيش مثل الناس. فالأحجار تسقط لأنها تريد ذلك، فهي تنجذب للأرض أو (ترغب) في استعادة الوحدة مع الأحجار الأخرى. كان العالم مكيناً بالسحر، وكل الأشياء (بما في ذلك البشر) تشارك في ذلك»[1].

إذاً أخذ التيار الفكري يتخلص شيئاً فشيئاً من التراث الفكري القديم، حيث سيطرت فلسفة المعاني، وتشابك ما هو عقلي بما هو إيماني، ما هو مادي بما هو روحي ومثالي، إلا أن الأمور أخذت تنمو نمواً مختلفاً في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بشكل خاص، حيث تم فصل الدين عن العلم، والسلطة الدينية عن السلطة المدنية، وجعل للعقل مجاله، وكذلك للمعتقد والإيمان، وبرز توجه يؤكد على الأخذ بالطريقة العلمية والمنهج العلمي، واعتماد التجربة، باعتبارها الكلمة الفصل في كل قول، وكل حقيقة، ووصلت الأمور لدى الإسميين أن قلصوا ميدان العمل بالعقل، تاركين العنان للتجربة، والتجربة فقط مما لم يدعو مجالاً واسعاً للعقل ولا للفلسفة والتفكير الفلسفي، فالمعاني باطلة، والانتقال من قضية لقضية، ومن معلول لعلة باطلان بالمقياس العلمي الحقيقي لديهم، وإن لم تتم بذلك عن طريق التجربة، والعالم الظاهري، هو عالم من الامتداد والحركة، والجواهر الفردة، والتي لا تتضمن أي معنى بالمعنى الفلسفي، وقد أبطلوا النظر الحر. ويلخص كاتب معاصر تغير الطبيعة:

«عندما أفلتت الطبيعة من قبضة الأهداف الثابتة التي كانت ممسكة بها، تحررت الملاحظة وانعتق الخيال، ونشط التجريد الرامي إلى خدمة الأهداف العلمية والعملية. ولما لم تعد الحوادث الطبيعية خاضعة إلى عدد معين من الأهداف أو النتائج الثابتة أصبح حصول أي شيء من الأمور التي يتصور حدوثها. والقضية فقط هي قضية العناصر التي يمكن جمعها حتى تستطيع أن تعمل مع بعضها. وسرعان ما خرج علم التحريك من كونه علماً مستقلاً وأصبح أداة لمهاجمة الطبيعة. فآلات المخل، والدولاب،

(1) الغرب والعالم. رافيين رايلي ص 265 سلسلة عالم المعرفة حزيران 1985.

والبكرة، والسطح المائل، علمت الإنسان ما يتم حين نستعمل الأشياء في المكان من أجل تحريك بعضها خلال فترات معينة من الزمن، وأصبحت الطبيعة بكاملها عبارة عن مشهد فيه جذب ورفع، ودواليب مسننة ومخل، وحركات أجزاء أو عناصر تنطبق عليها مباشرة معادلات الحركات التي تنتجها آلات معروفة»[1].

لقد انحدر كثير من المفكرين درجات، في سبيل القبض على الحقيقة، كما هي ظاهرة لهم في الأشياء وملامستها، معتبرين أن ما هو مشاهد، وما هو ملموس فقط هو الحقيقة، ثم وضع الطبيعة على محك التجربة لجعلها تعرض حقيقتها، ومضمونها، بسبر غورها، والتخلي عن كل ما يمت بصلة لأفكار تدور حولها، وهذا تطور مدهش، سوف تنساق الإنسانية به، بحيث لن يكون لها رجعة عنه. ولكن السؤال:

هل العروس، وهي سافرة أفضل منها وهي متدثرة؟.

وهل الإنسان أسعد أكثر بالعالم الجديد؟.

لنستعمع لـ (جون هرمان راندال) يقول:

«ليست في مسالك اللانهاية التي تعصف بها الرياح، وعالم الجماد والنبات والحيوان، وليس في هذا الكون بكامله كائن آخر كالإنسان، أحس وتألم، وأحب، وخاف وأمل، وفكر وعرض. فلقد كان الإنسان وحيداً بكل ما في الوحدة من معنى، وسط آلة كونية واسعة معقدة. أما أشباح الملائكة، وأحابيل الشياطين، والعجائب اليومية، التي تتم بفضل تدخلات قوى خارقة للطبيعة، فقد اختفت كلها، كما اختفت معها أصوات دعوات الملهوفين في صلواتهم. وفي مكان ما، مكان قد يكون في المناطق البعيدة، التي لا تستطيع عين الإنسان إدراكها، في مكان يرقد البصر والحس خاشع عنه وهو حسير، تقيم القوة الكبيرة التي صنعت كل هذا. قوة صلبة لا تغير منها رغبات الإنسان. ولربما كانت قوة شملت حكمتها اللامتناهية حتى الإنسان الصغير من النظام الكوني الواسع، وظلت عقول الناس ثابتة في مثل هذا الإيمان خلال قرنين. ولقد عز على النفس الإنسانية أن تتنازل عن هذا الأمل العميق بأن هنالك من يأبه للإنسان ويكترث به، وبأن لخير الإنسان مكاناً في قلب القوة المدبرة للكون، وبأن الإنسان لم يكن وحيداً في هذا الكون عز عليها أن تتنازل عن ذلك رغم انعدام الأدلة

(1) تكوين العقل الحديث. مرجع سابق ص 374- 375.

الحسية التي تؤيده. وبقي من ذلك العالم الذي عرفته القرون الوسطى كله شيء واحد للذين فضلوا هذا الكون الكبير البارد بكامل قلوبهم - هو الإيمان بخالق صنع الإنسان على صورته ومثاله - وأب محب حكيم بنى كل هذه الآلة الواسعة من أجل خير الإنسان. وليس للإنسان أن يتساءل عن الأسباب التي حدت بالإرادة الإلهية لأن تهدر كل هذه القوى على الإنسان الهزيل، ولئن كان العالم الذي أبدعه الله، مفتوحاً للفكر الباحث، فإن معنى الطرق الإلهية يفوق إدراك الإنسان، وأما هذه البقية المؤثرة من الملحمة المسيحية فقد تناولها القرن التاسع، لا بقصد دحضها - فالإيمان لا يمكن دحضه - ولكن على الأقل ليجعلها بالنسبة إلى الكثيرين أمراً غير وارد وعديم الأهمية. فلقد أصبح الإنسان أيضاً في نظر هؤلاء مجرد جزء من هذه الآلة الواسعة، ولربما أجمل زهرة فيها، أو ربما كان عارضاً كونياً وربما جاء نتيجة الغلط. وعلى الفرحة الأبدية التي تنبعث من أعماق النفس حيث تتساءل لماذا؟ جاء الجواب نحن نجهل IGNORAMUS، بل قد جهلنا IGNORABIMUS» .

أجل إن في هذا القول كثيراً من الحكمة والحق. إن العالم الصلب والبارد والموحش الذي تضعنا إزاءه العلمية عالم يدعو للانقباض، وقد قاد كما أسلفنا لسلسلة أفاعيل جنونية وضعت العالم على شفير هاوية مرات عديدة. يكفي لو نفكر ماذا لو كانت القنبلة الذرية خلال الحرب العالمية الثانية لدى أطراف آخرين كألمانيا، فهل كان هتلر سيحجم عن استعمالها؟ وهل كانت اليابان ستحجم أيضاً؟ أو أي طرف آخر؟ ماذا لو تم تبادل هذه القنابل؟ هذا مثال واحد ولا نريد التحدث عن إرادة السيطرة والاستعمار، والاستغلال، وسباق التسلح، والنفعية الضيقة، التي لا يقف دونها شيء، ضاربة عرض الحائط بكل القيم، وبكل ما هو نفيس في سبيل أن تقف وحدها منتصبة كأهم دلالة بارزة عن العصر راكلة بقدمها كل شيء، متصدرة وصانعة للأحداث. هذا على المستوى العام.

أما على المستوى الفردي، فالنظرة العلمية التي تجرد الوجود من كل معنى، وتحيله إلى كومة من الجواهر الفردة والتي لا معنى لها، والتي تؤلف الأشياء وتحلها، والتي لا تتضمن أي بعد سوى البعد المادي الصلب، سوف تجرد الإنسان من عمقه ومن أحاسيسه، وانفعالاته وعقله أيضاً، لأنه سيتخلى عن أي خوض عقلي صرف بها،

ولأن العالم خاوٍ وبارد ودون معنى، فأنا ذاتي دون معنى لأني أستمد معناي من معنى الوجود الذي أعيش بين ظهرانيه، وأعتمد عليه اعتماداً كلياً، فالإنسان يستمد المعنى من الكون، وليس الكون يستمد معناه من الإنسان، فإذا كان عالمي ثرياً بالمعنى والعمق، فأنا ذاتي كذلك، وعندما ينْزع الكون معانيه وينتصب عارياً، وحشياً خاوياً أمامي، فأنا سأكون إياه ومثيلاً له. هذا في حال تخلى الإنسان العلمي الحق عن كل أفكار غيبية، ومعتقدات ومعاني الخير والجمال وما إليها، وتنضب النفس من كل مضمون معنوي وهنا يلتفت الإنسان حوله، ويعي حقيقته الجديدة، وينطلق في دروب الحياة العملية، بما تتطلبه من جهاد وصراع ومنافسة، وتحصيل ثروات، وما يصطدم به الإنسان، لا شك سيؤثر على نفسه وعقله ومشاعره، وبعد أن كانت تطلعاته عميقة ثرية حبلى بما هو سامٍ، ورفيع وجميل، وخير، تنكفئ للاهتمام بالتُّرهات، والجزئيات، وينقلب مضمون الإنسان ليتضمن كثيراً من مشاعر الضعة، والحقد، والحسد، والضغينة، وبعد أن كان يترفع عن كل ما بحوزة الإنسان من أشياء ينطلق ليصارع في سبيلها، ويكد ويجتهد في سبيل الثروة، والمكانة والرفعة المزيفة.

يتحول بالفعل لإنسان ضحل لا يعمل فكره إلا بالجزئيات والأشياء القريبة والتي كانت تبدو له أنها رخيصة، ويودع عالماً مليئاً بالشاعرية والعمق والسحر، متعدد الأبعاد والخيالات، يشتق من عالمه ما لا نهاية له من عوالم، كل منها بلون مختلف. إن ما يسعد الإنسان سعادة حقيقة، هو كونٌ مفعم بالمعاني السامية الشاملة تظهر له فيما بعد أنها لربما كانت من عندياته هو، وأن كونه خالي الوفاض منها، فيتحدد الإنسان ويسعى لبناء عالم حسب مشيئته، فإذا كان الوجود لا يتضمن معاني حسنة، فهو أيضاً لا يتضمن معاني سلبية، فيتحول ليكون حيادياً من الناحية المعنوية والانفعالية، ويمكن لعالم نفس تقدير ما ينتج عن ذلك من مشاعر، وأفاعيل. ويكفي هنا أن نقول إنه باعتبار أن الوجود لا يتأثر ولا يبدي اتجاهي، واتجاه الإنسان بشكل عام أي مشاعر، لأنه وبمعظمه الساحق (المادة) لا يحس ولا يشعر، ولا ضمير له، ولأن الإنسان قطعة منه، وأنا قطعة من عالم البشر، فحالنا كحاله، والعدوى تتغلغل في أعماقنا، وتتحول لأناس بها قدر لا بأس به من عدم التأثر والإحساس، فاللامبالاة تصبح جزءاً من شخصيتنا، وقس على ذلك من نتائج لا بد وأنها ستنشأ من الوصول

لمثل هذه النتيجة، لأن قيمة الإنسان ذاته تابعة ومرتبطة بقيمة الوجود حوله. إلا أن الصالحة لم تكن طالحة لهذه الدرجة، لأن الإنسان يعلم أنه الوحيد، الذي يملك عقلاً ووجداناً، وأن أفعاله وصنع يديه فقط من شأنهما رفعه، فللعمل قيمة، وللبحث العلمي قيمة، وللصناعة والتقنية قيمة، لأنها تجمل حياته وتحسنها، وترفع عنه المرض، وقد تطيب له حياة السلم، والعدل، والتقدم، والحرية، ومستقبلاً مد حياة الإنسان ربما لأجل أطول، رغم أن واقع الحياة قد لا يكون كذلك بالنسبة لكثير من الناس.

3- فرنسيس بيكون 1561-1626م:

الرائد الفذ ذو الطموح الواسع والأفق البعيد، والذي أراد ورسم صورة المستقبل للعالم الغربي بكل أبعاده العلمية والفلسفية والاجتماعية، والذي أراد إصلاح العلم والفلسفة وتجديدهما بغرض الانتفاع منهما، إذ بنظره لا جدوى من المعرفة التي لا تثمر عملاً، والتي لا يتكئ عليها الإنسان دفعاً لحياته إلى الأمام في كافة النواحي، لذلك وضع خطة عمل لهذا الأمر شملت كافة نواحي العلم والفلسفة، ويمكن تلخيص برنامجه بالنقاط الآتية:

1. تطهير العقل وتنقيته من التصورات السابقة والآراء المتميزة.
2. الشك في هذه التصورات وإخضاعها للتجربة.

يعتبر برنامج «بيكون» هذا من أبرز البرامج التي وضعت في التاريخ، لا يدانيه برنامج باستثناء برنامج أرسطو، كما يعتبر إستراتيجية عمل تغطي مجالات مهمة في حياة المجتمعات، والمجتمع الغربي بشكل خاص، إذ بينما تزدهر التجارة في عهده، وتتجمع الثروة، وتنطلق الأساطيل مكتشفة آفاقاً جديدة، تبقى الفلسفة والعلم على حالهما منذ عشرات القرون دون أن يتمكن الإنسان من الانتفاع منها، ودون الوصول لمعرفة جديدة تدفع بوعي الإنسان ومداركه للأمام، وما ذلك إلا لأن الفلسفة اختلطت باللاهوت، وتحولت إلى تبرير للعقائد لا تستطيع الخروج منها، وكأنها سجنت نفسها بذلك، ووضعت أمامها سداً لا يمكن اجتيازه، وكذلك المعارف العلمية ذاتها، التي استندت إلى مقدمات مسلم بها، ثم أقامت بناءها على هذه المسلمات دون أن يخطر ببالها، ودون أن تجرؤ على إخضاع هذه المسلمات للتجربة والتأكد

منها، وذلك بالرجوع للواقع ذاته والطبيعة عينها، لذلك بقيت علوماً نظرية بحتة تحاكي الفلسفة باستثناء علم ما قبل سقراط، طبعاً، إلا أن العلم ما لبث أن توقف بدلاً من أن ينطلق للأمام، وعلى ذلك لعبت فلسفة أرسطو وعلمه دوراً كاسحاً منذ تاريخها وحتى الآن، وعليه لا يمكن تحرير الفلسفة والعلم إلا بانتهاج أساليب جديدة في التفكير، ووسائل جديدة يستند إليها العلم، ولا بد من الرجوع للطبيعة، واستقراء وقائعها، واستخراج القوانين منها، والاعتماد على التجربة المنظمة، التي تؤدي إلى استخلاص مبادئ وأسس يمكن الاستناد عليها، وتجارب أخرى للحصول على نتائج وقوانين جديدة آمن وأكثر عمقاً، ورد بعض من هذا في كتابه «البحث الجديد»، الذي اعتبره بعضهم من أهم ما كتب «بيكون» ووجد حتى عصره.

ولكن حتى يتمكن الباحث من ذلك لا بد وأن يتحلى بالعقل العلمي، فليس كل إنسان بقادر على خوض غمار العلم، وتحصيل الجديد والمفيد، إذ لا بد من توفر عدة شروط من أجل هذا، إذ لا بد للعالم والعلماء من التخلص من الأخطاء التي تحدق بالعقل البشري وهي كثيرة، يجملها «بيكون» في أربعة أخطاء كبرى يسميها «أوهام» وهي:

1- «أوهام القبيلة»: ويقصد بيكون بهذا، مجموع ما يتمثله الأفراد والمجتمع من مفاهيم تحدرت إليهم عن طريق المجتمع، ويقبل بها الأفراد على أنها حقائق، مثل الأوهام والأساطير، والخرافات والمعتقدات وغيرها ولا تمت للحقيقة بصلة، ولا تصور الواقع تصويراً علمياً، مثال على ذلك تلك الأفكار التي يعتنقها الأفراد حول الصحة والمرض، واللجوء للسحر، والشعوذة، واستعمال أدوية وأساليب علاجية لا تمت للصحة والشفاء بصلة، أو الإيمان بأوهام حول السماء والكواكب والنجوم، أو الإيمان بقوة السحر وما إلى ذلك، كما يمت لهذه الطائفة من الأوهام ما يتعلق بطبيعة العقل البشري، واستعمال هذا العقل دون تصويب بالرجوع للتجربة، والتحقق من المعطى منه بمقارنته بالواقع، مثال ذلك نزوع العقل في تفسيره للظواهر والأشياء إلى إضفاء النظام والكمال عليها مما ليس بها كتصوير أفلاك الكواكب بأنها دائرية تامة الاستدارة، مع أن الواقع هو خلاف ذلك. أما طريقة العقل العالم، فيجب أن تكون بسلوك الطريق المختلفة، وذلك بإبعاد ما هو متحدر من المجتمع، ومن أي طريق جاء والمحصور بالعقل، وذلك بإخضاعه للشك والتساؤل،

ومن ثم التجريب والاختبار إن كان بالأصل لا يقوم على أي دليل، بل يطلب منا التسليم به، وهكذا يجب أن نعود لصفاء العقل وحياديته، وإفراغه من كل مضمون، إلا المضمون الموثوق به والمؤكد، وعليه اتهم «بيكون» بالإلحاد ولكنه أجاب بما معناه أنه قد لا يصدق ما جاء بالعقيدة من أساطير وخرافات ـ حسب زعمه ـ ولكنه لا يشك في أن لهذا الكون عقلاً مدبراً[1].

وبالإضافة لهذه الخطيئة للعقل، فإن ما يؤخذ عليه أيضاً، ولدى الأغلب من الناس هو تمييزه لما يؤمن به من عقائد وأفكار حتى وبالرغم من أن الأدلة القاطعة تنفيها، فهو «أي العقل» ينحاز لما يؤمن به، سواء أقام هذا الإيمان على أدلة يقينية، أو دون أدلة، ولا يتوقف عند هذا، بل إنه يحاول فرض وتعميم هذه المعتقدات والأفكار على كل الناس رافضاً بالوقت نفسه أفكاراً ومعتقدات أخرى أكثر صوابية، ومثال ذلك ما قاله «بيتر راموس PETER RAMUS» وهو عالم فرنسي من أتباع الحركة الإنسانية: «لم أسمع قط خلال السنين الصاخبة من الدراسة الجامعية التي أمضيت في سبيلها الأيام، والأشهر فالسنين، كلمة واحدة عن تطبيق المنطق... لقد كنت أؤمن حينذاك... أنه لم يكن من الضروري أن أقلق نفسي في تحديد المنطق وغايته، طالما أن هدفه الأساسي هو إيجاد دافع لصمتنا وجدالنا، وعلى ذلك جادلت وخاصمت بكل ما أوتيت من قوة. وإذا كنت أدافع في الصف بالاستناد إلى المقولات، فقد كنت أعتقد أن من واجبي أن لا أتنازل لخصمي قط، حتى لو كان مائة مرة على حق، وإنما كان علي أن أبحث عن تمييز في غاية الدقة لكي أحيط الموضوع بكامله بالغموض، ولو كنت أنا المخاصم من جهة أخرى فقد كان كل همي وجهدي ينحصران، لا في تنوير الخصم ولكن في التغلب عليه بحجة من الحجج سواء أكانت صالحة أم سيئة، هذا ما تعلمته ووجهت إليه توجيهاً... لقد كنت مقتنعاً حينذاك أن الديالكتيك بكامله إنما هو عبارة عن التخاصم بأصوات عالية شديدة»[2].

إن هذا المقطع يعطينا صورة لكيفية تحيز الإنسان لأفكاره والدفاع عنها بالرغم من بطلانها، وكأن المسألة هي عبارة عن مباراة علينا من خلالها إحراز النصر بأي ثمن.

(1)قصة الفلسفة ص 147. ول ديورانت.

(2)تكوين العقل ص 340– 341. مرجع سابق.

2 - أخطاء أخرى يتردى بها الإنسان مصدرها الأفراد، الفرد نفسه «العقل الفردي» يسميها «بيكون» بـ«أوهام الكهف».

يقصد «بيكون» بهذه الأوهام جملة الأفكار، والمعتقدات التي تنبع من فردياتنا، أو عقلنا الفردي، ولأن عقولنا مختلفة فيجب أن تكون أفكارنا مختلفة وهنا يضيع معيار الحقيقة، وقديماً قال «بروتوغوراس»: «الإنسان مقياس كل شيء»، إلا أن بيكون لا يقبل بهذا المعيار للحقيقة، فالحقيقة يجب أن تكون بمعزل عن شخصيتي ومزاجي، وإدراكي الخاص، وإلا لانقلبت أفكارنا ومعتقداتنا إلى صورة عنا نحن، ولا تصور الأشياء بالحقيقة، كما أن الحقائق ستكون متكثرة كالبشر، ولا يعقل هنا أن تكون الحقيقة كذلك، بل إنها ستضيع ويضيع مقياسها، بل لا بد حسب رأيه من أسلوب ينشلنا من شخصياتنا وفردياتنا، وهذا الأسلوب هو بأن نجعل شخصياتنا متنحية، ونقبل بعقل منفتح على كل الحقائق وما يفصل بينها هو الواقع والتجربة والطبيعة مباشرة، وذلك باعتماد الأسلوب والوسيلة العلميين.

3- أخطاء أخرى يتردى بها العقل الإنساني في تعامله المعيشي بقصد تأمين عيشه، وهذا يتم بالسوق وسماها بيكون بـ«أوهام السوق»، وأوهام السوق هذه نابعة عن استعمال اللغة استعمالاً منحرفاً سيئاً، والأخذ بأسلوب المراوغة والكذب، وقلب الحقائق بالإضافة لما يستقر بعقول المتعاملين من مفاهيم وأفكار تجانب الصواب وغير علمية.

4- «أوهام المسرح» وهي أيضاً مورد للخطأ، وتنحدر إلينا من النظريات العديدة التي نجد أنفسنا محاطين بها والبراهين والأدلة المختلفة عليها، وهي جميعها مما أنتجته الفلسفة والفكر حتى ذلك التاريخ، وهي نظريات يرفض معظمها «بيكون» ونقده لها معروف.

وهكذا فالعقل العملي، ومن يأخذ على عاتقه البحث والوصول للحقيقة، يجب أن يكون واعياً لها كل الوعي، ويخضعها للشك والنقد والتجريب ولا يقبل منها إلا الأفكار الصحيحة وهو طريق سار عليها بعد ذلك «ديكارت».

وقد وصفت أفكار بيكون هذه لدى بعضهم بأن صاحبها خير من فهم أخطاء العقل البشري. وبالإضافة لهذا، فإن بيكون يطمح للوصول للمجتمع المتقدم المتطور،

الذي يجعل هدفاً له سيطرة الإنسان على الطبيعة، وتسخيرها لخدمته من حيوان وجماد ونبات، وتخليص الإنسان من الأمراض، بل ومد حياته، وأن يعيش سعيداً لأن بيكون كان سياسياً بقدر ما كان فيلسوفاً، أو عالماً، بل لقد سار على هذه الطرق جميعها، وإن أدرك أن يداً واحدة لا تصفق، وأن الأمر يحتاج لمؤازرة المجتمع ككل، وخاصة الدول حتى يتم إنجاح مشروعه المتمثل بإشراف الدولة على نواحي المجتمع كافة. طبعاً ما يقصده بيكون هو الدولة المتبصرة العالمة التي تخطط، وتدعم برامج التنمية من صحة وتعليم، وإمداد العلم بالمساعدات، حتى يتمكن هذا العلم من الوقوف وقيادة المجتمع نحو السيطرة، والنصر والتطور، معتمدة على العلم والمعرفة الحقيقيين، ومن شأن هذه الحكومة أن توحد جهود العلماء، وأن تجعل لجهودهم العلمية المتفرقة هدفاً واحداً يجب أن تسعى إليه بحوثهم لتحقيق الفائدة المرجوة. وبنهاية حكايته يكتب بيكون «أطلنطا الجديدة» وهي كتاب قليل الصفحات ولكنه غني وعميق بدرجة كافية، اضطر معه أشد منتقديه للاعتراف له بأنه بهذا الكتاب قد أسدى للإنسانية خدمة جلة، وملخص «أطلنطا الجديدة» التي هي شيء يختلف عن «أطلنطا القديمة» التي كتب عنها أفلاطون، والتي هي عبارة عن قارة غاصت بالبحار الغربية، ولم يبقَ لها أثرٌ، أما «أطلنطا» بيكون، فهي عبارة عن جزيرة يصل إليها جملة من البحاثة في أقصى المحيط الهادي، منطلقين من «البيرو» في أمريكا الجنوبية، وبعد سفر طويل مضنٍ، وبعد فقدان الأمل بالوصول للمبتغى، فجأة تهب ريح عاصفة، تسوق السفن شمالاً، وعندها تظهر الجزيرة طافية في عرض المحيط الذي لا نهاية له، وهنا تتجدد آمال المسافرين، وتنتعش أفئدتهم، وما هو إلا بعض الوقت حتى يصل المسافرون إلى الجزيرة، مشاهدين أناساً ليسوا متوحشين، بل أناساً بثياب عادية بسيطة يتحلون بالأدب والأخلاق، ولكن أحد الناس يخبرهم بأن أهل الجزيرة لا يسمحون للغرباء بالنوم بجزيرتهم، ولكن لأن وضع المسافرين هؤلاء مختلف، إذ إنهم يعانون المرض والجوع، والخوف، لذلك سمح لهم بالمكوث بالجزيرة حتى يتسنى لهم السفر والإبحار ثانية، لأن أهل الجزيرة إنسانيون نبلاء، وخلال مكوثهم وأولاً بأول يستطلع القادمون خبايا الجزيرة، شوارعها، ومبانيها، وعادات أهلها حتى علموا من أحدهم بأن هذه الجزيرة تملك أهم مؤسسة بالعالم، وهي عبارة عن معهد علمي سمي ببيت «سليمان»، وكان

قد أمر ببنائه ملك حكم هذه الجزيرة منذ ألف وتسعمئة عام، ووضع قوانينها، وشارئعها، وطرق معيشتها، وأسلوب تطورها، وفوزها وانتصارها، و«بيت سليمان» هذا يمكن مقارنته بالبرلمان في دولة مهمة كبريطانية مثلاً، ولكن أعضاءه غير منتخبين، إذ لا يعرف الناس في هذه الجزيرة الانتخابات، كما أن المراكز التي يشغلها الأفراد لا تأتي من وراثة أو جاه، أو مال لأنه برلمان حر يرتقي به الأفراد للمناصب حسب جدارتهم وإمكاناتهم، لا حسب أي شيء آخر، والقدرات هنا هي القدرات العقلية والعلمية، لذلك فما يشغل هذا البرلمان هم الفنيون، والمهندسون، والبيولوجيون، وعلماء الطبيعة، والفلاسفة... إلخ، وجميعهم يشكل كلاً واحداً، يهدف إلى التقدم العلمي، والسيطرة على الطبيعة وتسخيرها لفائدة الإنسان وخلوده، وعليه فقد كان قد تصور بيكون أن الرابطة بين العلماء الأوربيين، وكذلك الفلاسفة واهية، بل لا توجد رابطة بالمرة، لذلك تصور مجمعاً علمياً يضم كل هؤلاء، ويوحد جهودهم، ويقودهم لهدف تحت إشراف الدولة التي يجب أن تكون دولة يقودها العلماء والفلاسفة، حيث أثبتت التجربة التاريخية نجاح الحكومات التي كانوا قد أداروا دفتها.

- تعليق:

ما أدت إليه الفورة الاقتصادية التي هي عامل هام جداً من توسيع أفق الشخص الأوربي، وجعلته يتلمس دروباً جديدة، ويتطلع إلى طموحات أوسع، مستنداً على شعور بالقوة يمكن تشبيهه بفورة الشباب والنضج، وما تتسم به من اعتداد بالنفس، وتحد للموروث، والاستهانة به يصبح الأفق مكشوفاً لاكتشافات جديدة لاحقة، وليس من المستغرب أن يحدث ما حدث. وطبعاً ليس العامل الاقتصادي هو وحده الذي ينتصب كنقطة علام فارقة، كما لا يجب أن ننسى مساهمة ثقافات الحضارات الأخرى الهامة بهذا السبيل، ولا ننسى ما قاله الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، والتي نرى آثارهم في خلخلة سيطرة سلطة الكنيسة ورجال الدين باعتبارهم مشابهين لرجال الفقه الإسلامي، وتحكمهم بالثقافات السائدة في الشرق، كما نعتقد بأثر الغزالي بنَزعة الشك في الثقافة الفلسفية، وبالإجمال كان لثقافات الحضارات الأخرى أثر لا شك فيه في أغلب التيارات الفكرية التي سادت في أوربا العصر الوسيط والنهضة، ولكن كان للفلاسفة العرب المسلمين ميزتهم الخاصة، مما حال دون الأخذ بالطريقة

العلميـة والمنهج العلمـي، فهـم لم يـذهبوا في نقـدهم للمسـائل بعيـداً كمـا فعـل بعض الأوربيين، إذ كان الدين راسخ الجذور وقوياً في التربـة العربيـة الإسـلامية، لخصائص تنفرد بها المنطقة العربية الإسلامية آنئذ، إحداها أن الـدين قد قـاد للنصر، والتفـوق والسيطرة، والثروة والاتحاد، وبالإجمـال حقـق منـافع عمليـة واضحة للعيـان، عـدا عن المماحكات الدينية القوية والشرسة بين الفرق الدينية، ناهيك عن الأديـان المنافسة الأخرى بحيث أصبحت هـذه العقائد جزءاً من شخصية هـذه الشعوب. إضافة لهيمنة السلطات القوية، والتي تحكم أصلاً باسم الدين، لذلك كان المفكـرون الإسلاميون إما مـبررين للفلسفة والفكـر الـوارد، وإمـا مـدافعين عـن العقيـدة بوجـه هـذه الفلسفات الوافدة، ولم يكن الزمن ومستوى التطور يسمح لاستدعاء الجديـد بقفـزات كـبيرة، خاصة وأن بعض المفكرين كانوا يعتقدون أن الفكر وصل لغايته، والحقيقة قد قيلت إن عن طريق الـدين أو الفلسفة، ومـا عليهم سـوى التبريـر والإيـضاح والمواءمـة، ومثالنـا الواضح على ذلك ما كان قد قاله (ابن رشد) من أن الفلسفة والعقل قد وصلا لغايتهما لدى أرسطو. ولا يعني أن الفلسفة العربية اكتفت بتمثل هذه الثقافات واحتوائها، بـل لقد واءمت بينها وبين الثقافة التي تعيش بين ظهرانيها، وما نتج عـن ذلـك مـن جديـد، وكان لها ابتكاراتها، وإبـداعاتها الخاصـة أيضاً، ولكنهـا لم تطـرح عنهـا رداء المعتقـد، وتتوجه توجهاً طبيعياً علمياً إلا بقدر ما تسمح به الظروف ومستوى التطور والطابع الخاص، ولم تفصل ما بين الدين والعلم، بـل كـان هـدف العلـم هـو البرهنـة على المعتقد لجعله معقولاً مستساغاً، أو يعمل تحت مظلته.

إن ظهور تيارات معادية للسلطة الدينية أصلاً، تمكنـت مـن أخـذ المبـادرة منهـا في المجتمعات الغربية، والانتصارات التي حققتها هذه القوى على كـل صعيد، مما عـزز توجهها، وعزز النُّزوع نحو الفردية، التي عززتـه التجارة والمغامرة والثـراء أوجـد مناخـاً من الحرية والفردية لم يتوفرا شرقاً في مجتمع متراص عسكري، كان يدافع عن نفسه، ويتوجس خيفة، ممتلئاً ثقة بالنفس وبالعقيدة الجديدة، التي فتحت له الآفاق. ولأن آيـة هذا الفتح تم بهـذه الرايـة، كـان لا بـد مـن التمـسك بهـا، لأن التمـسك بهـا أخـذ يعـني التمسك بالهويـة الـتي كانـت الرابطـة واللحمـة الـتي تـشد الكـل في بنيـان مرصوص، فالعسكرية والعقيـدة كلتاهمـا، إحداهما كانـت تعضد الأخـرى، وبـدونهما التـشتت

والاندثار. كما يجب أن لا ننسى ما قاله بعض المفكرين الأوربيين أنفسهم من أن الفلسفة والفكر قد وضعا عدتهما لتضارب الآراء، وكثرتها، وتنازعها، مما أدى لمشكلة تتطلب حلاً تتمثل في كيفية القبض على الواقع، وكان الجواب بالنُّزول لهذا الواقع نفسه، يعضد ذلك مناخ الحرية المتوفرة والإيمان بالعقل.

ولأن الكمال لله وحده فقد نقد بيكون في بعض ما كتبه، وأثر في البعض الآخر أيما تأثير، إن في المفكرين أمثال (هوبز) الذي أقام نظريته الطبيعية على آراء بيكون في اعتبار الاتجاه الذري الميكانيكي هو السائد في الطبيعة حسب آراء «ديمقريطس» الفيلسوف المعروف. كما تأثر لوك بأبحاث بيكون مما كان له شأن في طريقته التجريبية.

أما أثر بيكون في إقامة التكتلات العلمية وإن لم تثمر في زمنه أيام الملك جيمس، الذي كان يحكم إنكلترا في حينه، فإنها أثمرت في إقامة (الجمعية الملكية العلمية) في إنكلترا منذ عام 1622م، بل استمرت جهود العلماء وأهدافهم في الطريق التي رسمها بيكون واعترف بفضله الكثيرون.

أما بالنسبة للنقد الذي وجه لبيكون فقد تناول طريقة الاستقراء لديه، هذه الطريقة التي تقوم على تلازم العلة والمعلول واقترانهما معاً في الزيادة والنقصان على أساس أن هذه الطريقة لم تكن من أفكار بيكون، فهي معروفة منذ كانت البشرية واعية، فكل الناس يستعملونها ليل نهار، لأن الإنسان يدرك وبعد تناوله وجبة من الفول، مثلاً، وشعوره بالاضطراب والمغص في المعدة، أن وجبة الفول هي السبب في ذلك، كما يدرك الإنسان أن بتخفيفه وجبة الفول يخف الألم لديه وبزيادتها زيادة في الألم، فيعلم كل منا مثل هذا الاستقراء فهو ليس بجديد وبالتالي لا يستحق كل هذا التقدير والمديح.

وواقع الأمر أننا نادراً ما نعرف كل شيء، مثال ذلك: أننا إذا كنا مكتئبين دون سبب واضح أو لسبب يعود لبعض الوقت في ما مضى، إلا أن السبب مجهول لدينا، فهل يعرف كل إنسان سبب حزنه مثلاً؟ لا شك بوجود بعض الحالات الصعبة التفسير، كما توجد حالات يمكن تفسيرها بالفعل.

وإذا كانت مثل هذه الطريقة مجدية فما المانع من الأخذ بها؟ قد يستعمل البشر مثل هذه الطريقة في حياتهم، ولأنها ناجعة فما المانع من تعميمها وتنظيمها

والأخذ بها بشكل واع ومدروس؟! ومن هنا لا يعتبر مثل هذا النقد إنقاصاً من طريقة «بيكون». ولكن هل أخذ بها العلماء؟.

الواقع أن العلماء لم يأخذوا بها، بل وقعوا على طرق أسهل وأفضل تعتمد على الفرضية والاستدلال والتجريب، وكانت مثل هذه الطريقة الأخيرة مفيدة، وقد طبقها عدد من العلماء أمثال «دارون»، الذي اعتمد على فرضية «مالتوس»، القائلة (بأن الكائنات الحية تتزايد بصورة أسرع من تزايد الكلأ)، فيما كان دارون معتمداً على هذه النظرية، أمضى ما يزيد على العشرين عاماً جامعاً ملاحظاً الكائنات الحية، معتبراً أن النتيجة اللازمة لفرضية «مالتوس» يجب أن تكون، ولأن الغذاء لا يسد الحاجة فلا بد من نشوء صراع يؤدي إلى بقاء الأصلح، ومع الأجيال تتغير الأنواع لمزيد من التلاؤم مع البيئة، وقد أكدت أبحاثه هذه الفرضيات. كما اعتمد (أنشتين) ذاته على فرضية «نيوتن» القائلة (بأن الضوء يسير بشكل منحنٍ) وتنبأ بمواقع النجوم البعيدة.

والنقد الذي وجه لبيكون أنه لم يقدر الفرضية والاستنتاج حق قدرهما، لكن يجب أن نعلم أن بيكون ذاته توقع هذه النتيجة لطريقة الاستقراء لديه، لأن البشرية ستعثر على ما هو أكثر نجاعة، وهذا منطق الأشياء، إذ ما الشيء الذي ولد كاملاً من أول وهلة؟!.

إن البشرية تمضي وهي تجرب وتصحح وتعدل حتى تصل للصيغة الأنجع، وقد تم ذلك بالفعل، وبعد عدة أجيال. إن الطبيعة ذاتها تسير حسب هذا القانون، فهي تجرب وتجرب مرات عديدة، ثم تنتج، وتصحح وتعدل، حتى تستنفذ كل طاقاتها. كما أننا يجب أن نعلم أن بيكون لم يمارس العلم، فهو منظر بالدرجة الأولى، يفوق كثيراً مرتبة العالم المحصور ضمن جزئية، يبحث عن فهم أكثر، فقد ذكر (أرفين شرودنغر): أن العلماء هم في غالبيتهم من ذوي المواهب المتوسطة وكثيراً ما لا يلمون بموضوع علمهم، فهو يستغرقهم كلية والاستشهاد هنا من كتاب الفيلسوف الإسباني الكبير خوسيه أورتيغا (تمرد الجماهير)، ومن فصل (وحشية التخصص) كما أورده شرودنغر نفسه: «أنه امرؤ قد ألف علماً خاصاً بين جميع الأمور التي ينبغي للمثقف حقاً أن يتعرفها، بل هو لا يعرف من شؤون العلم إلا الجزء الصغير الذي ينحصر في نطاق بحثه واختصاصه. وهو يصل إلى حد يعلن عنده أن من الفضيلة عدم الاهتمام بكل ما يقع

خارج النطاق الضيق لبحثه ويتهم كل استطلاع يقصد إلى تركيب جميع أنواع المعرفة بأنه «هواية لا طائلة فيها»، وقد يحدث أن ينجح ذلك الشخص... فيكشف عن حقائق جديدة ترقى بعلمه (الذي لا يكاد هو أن يعرفه حق المعرفة) كيف أمكن لمثل ذلك أن يكون؟.. إن العلم التجريبي قد تقدم شوطاً كبيراً بجهود أشخاص متوسطين في المواهب... بل أقل من المتوسطين»[1].

وهم في كثير من الأحيان متناقضون. يقول الدكتور «زكي نجيب محمود» في كتابه «تجديد الفكر العربي»: «إنك في يومنا هذا ليأخذك العجب أشد العجب، إذا ما أتيح لك أن تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية، لتستمع إلى ما يديرونه بينهم من أحاديث عن تصديق وإيمان إذا ما فتح لهم موضوع الخوارق والكرامات، إنهم عندئذ يقبلون وهم في نشوة السعادة والرضا أن يحكى عن أصحاب الصلاح والطبيعة والتقوى،كل الخوارق التي تبطل أي قانون شئت من قوانين الطبيعة. إن هؤلاء العلماء في معاملهم لا يقبلون إلا أن تكون قوانين العلم حاسمة صارمة، فما الذي يصيبهم إذا ما تركوا معاملهم وعادوا إلى منازلهم يسمرون؟ أيتركون عقولهم في معاطفهم البيضاء في حجرات المعامل ليعودوا إلى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم إلا من الخرافة وانعدام النقد وسرعة التصديق»[2]. من الإنسان العالم إلى مؤيد الوهم والخرافة.

طبعاً هؤلاء العلماء ليسوا علماء بالمعنى الذي يعنيه هذا الكتاب، فالعالم الذي تخرجه الجامعات ومعاهد الدراسة، قد لا يكون عالماً بالمعنى الذي نعنيه، والذي كان عالماً نتيجة خبرة شخصية، انتقلت به من الفن، والروح، والمعنى، وإلى اللامعنى، والمادة بالمعنى المعروف حالياً عن المادة لدى الغالبية من العلماء.

لكن هل خاض بيكون التجربة التي نعنيها، ونركز عليها في هذا الكتاب، فالأغلب نعم، لأن بيكون يقول: إن مدركاتنا وأحاسيسنا ما هي إلا صور عن ذواتنا وليس عن الواقع. إن معارفنا تعكس ذواتنا، وتضفي خصائصنا على العالم الخارجي.

---

(1) العلم والثقافة الإنسانية. إرفين شرودنغر. ترجمة د. عبد الكريم اليافي. عن مطبعة جامع المروج وثم مطبعة جامعة دمشق 1964 م. ص 12 وما بعد.

(2) تجديد الفكر العربي. د. زكي نجيب محفوظ. عن دار الشروق. القاهرة. بيروت عام 1982 ط 7 ص58- 59.

كيف تم له معرفة ذلك، والخروج من تصديق ما بالعقل إن لم يجرب ذلك بنفسه؟! . إننا مقتنعون أن بيكون عالم بالفعل وإن لم يمسك الإزميل والفأس، ولم يستعمل الميزان، فهو عالم بذهنه وبشخصه. إن بيكون شديد الثقة بنفسه وبقدرة الإنسان والعقل البشري على السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لصالحه وخدمته. إنه يؤمن بأنه لا مستحيل أمام الإنسان، وأنه شخصياً يشعر بأن العناية الإلهية قد سخرته لخدمة الناس، وأنه يجد بنفسه الطاقة والقدرة على ذلك، فهو ملم بحق، وهذه الخاصة هي من خصائص العظماء الذين يعتقدون أنهم مزودون برسالة، ولديهم مهمة، وذلك إنما يكون من مميزات الشباب وليس الشيخوخة، كما أن تصور واختراع (مدينة فاضلة) هو إبداع وابتكار فلسفي.

4- رينيه ديكارت 1596-1650:

(الله، العقل، المادة)، هكذا تصور ديكارت الوجود. الله الغنى كله، الجود كله، الكمال كله، والوجود كله. العقل قبس من الله وجود مسلح بما يلزم للقبض على الحقيقة، ومن ثم تسخير هذا الوجود لخدمة الإنسان وصالحه لجعله بالنهاية يحقق ذاته، وكماله، اللذين بهما سعادته. الثقل الآخر بالوجود إذاً هو العقل، وهو الغني الثاني، والكمال الثاني بالوجود. وبالنهاية الموجودات المختلفة «العالم المادي» وهو آخر مرتبة بالوجود مجرد من المعنى، فهو أشكال هندسية مختلفة، متنوعة، وهذه الامتدادات هي آلات، ومنها الحيوانات المختلفة بما فيهم جسم الإنسان. طبعاً مثل هذه الفلسفة هي امتداد لبعض الفلسفات القديمة، ومنها العقائد الدينية، وبالأخص الفلسفة الأفلاطونية المحدثة، والمسيحية منها بشكل خاص، وهي تعارض فلسفة أرسطو، وامتداداتها «توما الأكويني» مثلاً.

ينظر بعضهم لمثل هذا التصور للحقيقة والوجود على أنه مخالفة للوجود، وقلب الوقائع، ومنهم بالطبع الفلاسفة الماديون والتجريبيون... إلخ، على اعتبار أن الأكثر أصالة هو الوجود المادي، فهو الأسبق بالوجود، وهو مانح الحياة، ومانح الوعي والعقل بالتطور. وعليه يجب أن يكون الأولى بالاعتبار والتقدير، وليس هو بالشكل الذي تصوره «ديكارت»، إذ المادة تزخر بالحياة والقوة والإمكانية لخلق المعجزات، فليست المادة بالقاصرة عن هذا كله، بينما نظرية «ديكارت» الكلية بخطوطها العريضة كما

أتينا على ذكرها أعلاه لا تذهب هذا المذهب، بل تنطلق من رأس الوجود وخالقه، ومبدعه بالشكل الذي وجد عليه. إذا «ديكارت» ينحو نحو الأفلاطونية المسيحية والمحدثة، وأفلاطون بالأساس، ونظرته نظرة دينية عقلانية، وليس بمستغرب أن ينحو «ديكارت» هذا المنحى في ذلك الزمان حيث لم يكن التقدم العلمي قد تبلور بشكل لافت. والواقع أن الإنسان ليحتار في الوقت الحاضر، وذلك يتضح من الأسئلة الآتية: هل معنى الوجود يختزل بالعقل والوعي الإنساني، وبالتالي يستمد الوجود معناه من الوعي والعقل والحياة؟ أم أن العقل والوعي والحياة إضافة لا أهمية لها، أضيفت بالمصادفة على هذا الوجود العتيد، وأننا يجب ان نبحث عن المعنى في هذه المادة، وهذا الكون الممتد مجرد من الحياة والعقل والوعي؟.

قد يقال: إن المادة تستبطن الوعي والعقل والحياة، وليست غريبة عنها، بل هي المنتجة لها، ولكننا ندرك الوعي، والحياة على التمام والكمال في الموجودات حولنا وفي أنفسنا، ومن الصعب الوقوع عليها في الأشياء ذاتها، فهذه مسألة هامة، وهي مثار خلاف فكري كبير، وهذا يدل على صعوبة هذه المسألة. من يستطيع أن يؤكد بما لا يدع مجالاً للشك، أن للمادة وعياً، وهي بشكل أو آخر حياة دنيا؟ قد يكون الأمر كذلك ويلزم بالتالي تغير مفهومنا عن المادة ولكن من يحسم هذا الأمر؟ نعم تغير مفهوم المادة الحالي خاصة في فيزياء الكموم، ولكن بالإضافة للسؤال الذي سألناه من قبل على ما يضمره هؤلاء العلماء حقاً عند تطبيق أفكارهم، كما يجب أن لا يغيب عن البال أثر الصراع الأيديولوجي على الأفكار بالفيزياء إبان الحرب الباردة وحتى لو كانت المادة هي كذلك، فالوعي الواضح، الأكثر كمالاً بما لا يقاس، موجود في هذه الكائنات التي هي عنوان لها، فهو الأجدر بالاعتبار، وهو الذي يفيض المعنى على الوجود بكافة نواحيه، لأن الوعي خير، وأثمن من اللاوعي، والحياة أثمن وخير من الموت والجمود الذي لا حياة فيه، هل يوجد إنسان يجادل في ذلك؟!.

إذاً المعنى والتقدير يجب أن يكون للعقل والوعي الواضحين، وبالتالي فالوجود يستمد معناه من الوعي الكامل والعقل، وليس من المادة الصماء أو شبه الصماء. ورغم هذا الجدل، فإننا نجد أن وعي الإنسان تعتوره نواقص من شأنها عدم تنصيبه ملكاً على الوجود لسببين اثنين:

السبب الأول: أن أجل الوعي الفردي قصير، فالوعي والعقل والحياة يبيدون بسرعة، فما إن تنتعش زهرتهما حتى تذبل بعد قليل، بينما الوعي المادي - على افتراض أن هناك وعياً بالمادة، على ضآلته، وعدم وضوحه - هو الأكثر استمراراً وديمومة.

والسبب الثاني: يكمن في أن وعي المادة، إن كان هناك وعي لها هو الأصل، وهو الفطرة، وهو الطبع بالأصل، والعلة أكثر أصالة من المعلول، وعليه يكون وعي المادة هو الأول، وهو الصانع للوعي الثاني. ترى إذاً أن المسألة شائكة، وليس من السهولة الخروج منها، والعلم لم يقل كلمته النهائية بهذه المسألة. يبقى إذا أنه إذا كان الإنسان مؤمناً فسوف يذهب مذهباً شبيهاً بمذهب «ديكارت»، وإن لم يكن مؤمناً، سيذهب مذهب من هم مخالفون لديكارت، ولا خروج حقيقي مضمون من هذا المأزق. وكل ذلك، وكل الفلسفة والعلم، إنما كان نتيجة الفاصل بين وعينا وعقلنا من جهة، والوجود من جهة أخرى، ومن يملك أن يدري أين هي الحقيقة وما هو الصواب؟!.

وعند تناول ديكارت لمسألة العلاقة بين طرفي الوجود للإنسان «الجسم والعقل» لديه، أقر بأن اعتمادهما مسألة يصعب فهمها بالعقل والتخيل، وأنه وحتى يمكننا ذلك، علينا الإقلاع عن التفكير والتحليل والانصراف للحياة العامة. والواقع أن ديكارت اشمأز من الفلسفة في بداية رحلته العلمية لما رآه فيها من تضارب للآراء، وشك في وثوقيتها، وذلك بعكس الطبيعيات والعلوم الرياضية، حيث أعجب بالمنهج الرياضي، والبرهان الرياضي الذي ينطلق من مبادئ واضحة ويصل إلى النتائج بتسلسل، وبترابط منطقي، بحيث تتم البرهنة بشكل مقنع للعقل. وبعد أن أمضى ديكارت دراسته الأولى في مدرسة (لافليش) المشهورة في أوربا حيث أتم دراسته الفلسفية بها، وتابع دراسته للقانون، قرر أن يقع على الحقائق من قراءة صفحة الحياة ذاتها، لا من الكتب التي يشك في آرائها. توجه للجيش، حيث خدم فترة في الجيش الهولندي الموالي لفرنسا ضد إسبانيا، ومنه انتقل للخدمة في الجيش الألماني، وهناك شاءت الظروف أن يلتقي بأحد الضباط واسمه (إسحق)، وقد كان طبيباً له فضل في إيقاظه كما كان يقول هو ذاته، حيث عرض عليه كثيراً من المسائل الطبيعية، التي كان يعالجها بالطريقة الرياضية.

وفي هذه الأثناء حدثت لـ«ديكارت» حادثة مهمة للغاية، وهو يركن في أحد الحجرات الدافئة في قرية ألمانية، حيث غمرته نشوة غريبة امتلكت عليه كيانه، وفي هذه الأثناء كان قد حلم حلماً غريباً، وذلك لـ«اكتشاف أسس علم غريب» يوحد العلوم جميعاً، ويقال بأنه حلم ثلاثة أحلام، وإثر ذلك قرر ترك الحياة العسكرية، وطفق ينتقل في البلاد الأوربية مدة تسع سنين، حيث حط به الرحال أخيراً في فرنسا، ولم يكن ديكارت في أثناء نضوج وعيه، ونضوج العلم معاً قد فكر بأسس فلسفة جديدة خلاف فلسفتي أرسطو و«توما الأكويني» الرائجتين بقوة آنئذ، فكتب رسالة في «وجود الله ووجود النفس» بهدف دفع أسس علمه الطبيعي، ثم مضى لمعالجة المسائل الطبيعية بالمنهج الرياضي والتجريب، ولم يكن المبتدع لهذه الطريقة بل لقد سبقه الكثير من قدماء، ومحدثين في تطبيق هذا المنهج، إلا أنها كانت محاولات متفرقة لا جامع بينها، إلا أن ديكارت «سبب» نجاح هذه الطريقة «فنظر للعلم بعين الفيلسوف وبلغ به كلياته»[1]. وبهذه الأثناء اكتشفت «الهندسة التحليلية» وهي عبارة عن جعل المعادلات الجبرية تعبر عن الأشكال الهندسية، مهما اختلفت، وذلك بتجريد الموضوعات الطبيعية من الأفكار الفلسفية اللاحقة بها من الفلاسفة، ثم بتمثيل هذه الموضوعات بأشكال هندسية كان ديكارت قد جعل لأبعادها، وللعلاقات بينها رموزاً، ثم وضع هذه الأشكال الهندسية بشكل معادلات جبرية تعبر عن أهم خواصها، وبالمضي بالاستنتاج حسب الطريقة الجبرية حتى الحصول على النتائج النهائية التي تعبر عن جميع خواص هذه الموضوعات. المعلوم أن الهندسة والجبر كانا علمين مستقلين، لا اتصال بينهما، ورأى ديكارت أنهما يقومان بالترتيب والقياس، ثم كان له منهما علم أبسط من الهندسة وأقل تعقيداً من الجبر هو «الهندسة التحليلية» والعلم الكلي، الذي ينطبق على شتى أحوال الموضوعات، وهنا اكتمل في فكره «العلم الواحد والكلي»، وهذا يتضح من كتابه عن «موضوع علم كلي يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها... إلخ»، والذي استبدل عنوانه «بالمقال عن المنهج وحسن قيادة العقل لاكتشاف الحقيقة...»، وكان لـ«ديكارت» كتب أخرى مثل كتابه عن «العالم»، الذي لم يكمله بسبب ما ورد فيه من القول بدوران الأرض، التي كان المجتمع المقدس قد

(1) تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة. د. أسعد عربي درقاوي ص 2 من مجموعة محاضرات 1977– 1978م

أدانها وأنكرها، وخوفاً من ملاحقة الكنيسة، والنقد وما سيجره ذلك عليه كما جر على «جاليليو» فقد طواه دون نشره، إلا أنه لخصه فيما بعد، وكان ديكارت شديد الحرص على هدوئه، وعلى عدم تأليب الكنيسة والمثقفين عليه. كما له كتاب في «انفعالات النفس»، وربما كان آخر كتبه، واتجه بعد العلم والفلسفة إلى الكتابة في الأخلاق والدين، وكان له رسائل موجهة إلى الملكة «إليزابيت»، وأخيراً وإثر زيارته للنرويج بدعوة من قبل الملكة «كريستين» أصابه البرد، ثم مرض وقضى.

يعرف ديكارت الفلسفة: «إن كلمة الفلسفة تعني دراسة الحكمة، ولسنا نقصد بالحكمة مجرد الفطنة في الأعمال، بل معرفة كاملة بكل ما في وسع الإنسان معرفته، بالإضافة إلى تدبير حياته، وصيانة صحته، واستكشاف الفنون، ولكي تكون هذه المعرفة كما وصفنا، فمن الضروري أن تكون مستنبطة من العلل الأولى». واضح من هذا التعريف أن الفلسفة بنظر الفيلسوف هي العلم الكلي، كما كانت عند القدماء، وهي علم المبادئ الأولى، التي هي أصل كل علم، وتنقسم إلى قسمين: الميتافيزيق، وتشمل على علم مبادئ المعرفة، التي هي تفسير أهم صفات الله، وروحانية نفوسنا، وجميع المعاني الواضحة المتميزة، الموجودة فينا، وقسمها الثاني هو العلم الطبيعي، ويشتمل المبادئ الحقة للماديات، والفحص عن تركيب العالم على العموم، ثم على الخصوص، وطبيعة الأرض، وجميع الأجسام بما فيها طبيعة الإنسان على الخصوص وعليه فالفلسفة يمكن تشبيهها بالشجرة التي جذورها الميتافيزيقيا، وجذعها العلم الطبيعي، وأغصانها باقي العلوم، وعلى الخصوص (الطب، الميكانيكا، الأخلاق). وكما أن المنفعة من الشجرة لا تكون إلا من ثمرها، كذلك المنفعة من الفلسفة لا تكون إلا من نتائجها، ونتائج علومها التي لا بد وأن ينعكس مردودها خيراً على الإنسان لمد سلطانه على الوجود، وتسخير قواه لصالحه، والفلسفة نظرية وعملية، هدف النظر بها وضع المبادئ للعمل، الذي يهدف بالنهاية إلى صالح الإنسان ورفاهيته، وسعادته، ومنهج الفلسفة إنما هو حدس المبادئ البسيطة، واستنباط قضايا جديدة منها، بحيث تكون الفلسفة كلاً واحداً، وعلامة اليقين وضوح المعاني وتسلسلها على ما نرى في الرياضيات، حيث تبدأ في مقدمات بسيطة واضحة، وتنتقل منها إلى الأكثر تعقيداً وتركيباً حتى الوصول للنتائج النهائية، وهذا المنهج هو

الوحيد المشروع، لأن العقل الإنساني واحد، ويسير على منهج واحد، وفي أي مكان، ولا تختلف العلوم بعضها عن بعض في مناهجها، وموضوعاتها، بل في كونها وجوهاً مختلفة للعقل الواحد، وللمنهج عند ديكارت أربع قواعد عملية من شأنها إذا ما طبقت تطبيقاً حسناً أن توصلنا إلى الحقيقة وهي بإيجاز: أولاً: «أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم أنه حق»، وعلم الحق هنا قبول الحقائق بالحدس المباشر، والحدس غير المباشر وهو الاستنباط لا القياس الأرسطوطاليسي، فأحدس أولاً المبادئ البسيطة الواضحة البينة بذاتها، واتخذها قاعدة استنبط منها بقية الحدود، وهنا يستبعد ديكارت الوقائع التاريخية: لأني لا أحدسها حدساً مباشراً، كما يستبعد ما يقتضيه تغير الوقائع من معانٍ مثل معنى «القوة» التي هي ضرورية لتفسير التغير والحركة بالأشياء، واعتبرت هذه القاعدة من قِبَلِ بعضهم بمثابة إعلان حرية للفكر استند عليها آخرون لاستبعاد الدين وما يتضمنه من عقائد تفوق العقل.

القاعدة الثانية: «أن أقسم كل مشكلة تصادفني ما وسعني التقسيم وما لزم لحلها على خير وجه». المقصود بهذه القاعدة الرجوع بالمسائل المعقدة إلى وحدتها البسيطة البينة بالذات، والتي يمكن حدسها للارتقاء من ثم إلى تركيبها الكلي، وهي قاعدة التقسيم التي من شأنها جعل المسائل واضحة بينة موثوقاً بعلمها وهي قاعدة عملية.

القاعدة الثالثة: «أن أسير بأفكاري بنظام فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها معرفة، وأرتقي بالتدريج إلى معرفة أكثر الموضوعات تركيباً فارضاً النظام حتى بين الموضوعات التي تتتالى بالطبع»، وهي قاعدة التركيب، ولها نوعان: أولاً: التدرج من المبادئ إلى النتائج بأن ننظر أولاً في حد من حدود المسألة بالحدس إلى حدها الثاني بالحدس، وتقدير ما بينهما من نسبة، ثم الانتقال إلى حدها الثالث، ونسبته إلى ما قبله، بحيث يتم لي تركيب الحقائق، والانتقال من البسيط الواضح إلى الكلي المركب والمعقد، انتقالاً حدسياً عبر سلسلة من حدس الحدود حتى آتي عليها جميعها، فتتم لي المعرفة الواضحة بهذه المسألة وبغيرها من المسائل عبر معرفة أسبابها المترابطة، والتي يؤدي أحدها للآخر بنظام وإحكام.

القاعدة الرابعة: «أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة، سواء في الفحص عن الحدود الوسطى، أو في استعراض عناصر المسألة، بحيث أتحقق أني لم أغفل

شيئاً» . وهذه القاعدة ترمي للإحاطة بجميع جوانب المسألة، وعناصرها، بحيث تتم لي معرفة ناجزة تامة بهذه المسألة، فإذا ما رتبت حدود هذه المسألة بحسب ترتيبها الواقعي الضروري، قام هذا الترتيب بمقام حدس العلاقة بين هذه الحدود، ونتائجها، والغرض من هذا الإحصاء الذي يسميه (ديكارت) استقراء، هو الوصول إلى حدود تتصل بذاتها بعضها بعضاً، وليس القصد منه كالقصد من الاستقراء الأرسطي الذي يهدف للوصل إلى النتيجة الكلية من استقراء جزئياتها.

فالمنهج عند ديكارت إذاً لا يهدف إلى تحليل أفعال العقل، وإظهار موطن الخطأ والخلل بها، وإنما يظهر القواعد العملية التي من شأنها إقامة العلم، فهو يختلف عن منطق أرسطو لأن المنطق الطبيعي يغني عن المنطق القياسي، فإن المنهج لدى ديكارت هو فن وحسب، ولكنه ينطوي على نظرية في العقل والعلم يقوم عليها المنهج، والهدف من التجربة لديه هو إثارة العقل فحسب، وإدراك أي نتائج للاستنباط هي واقعية حقيقية من بين النتائج المختلفة التي يستطيع العقل أن يستنبطها من المبادئ، ولدى تطبيقه للمنهج وقواعده ينتج لدينا المذهب. ولما كان لكل علم مبدأ أول، فلا بد لنا من العثور على هذا المبدأ لنقيم عليه علمنا، هل نأخذ هذا المبدأ من الأفكار التي زودتنا بها تربيتنا المنْزلية؟ كلا. وهل نستقي هذا المبدأ من تربيتنا المدرسية؟ كلا أيضاً. أم هل نأخذ هذا المبدأ من العلوم الموجودة؟ كلا أيضاً، لأن هذا المتضخم قد نجم عن جهود أناس كثيرين بحيث أصبح كالثوب المهلهل الملفق، فلا يصلح أن نتكئ عليه في إقامة علمنا وفلسفتنا، بل يجب إطراح كل ما بداخل فكرنا من أفكار وآراء ومن ضمنها جميع طرق العلم وأساليبه، ويكفي لذلك بأن نهدم مبادئها حتى يتم هدمها بشكل كامل، والشك هنا ليس للشك ذاته، وإنما لامتحان معارفنا وقدراتنا المعرفية.

يوسع ديكارت مجال شكه، بحيث يشمل الشك بالحواس، لأنها خدعتنا مرة، ولعلها تخدعنا دوماً، وليس من الحكمة الوثوق بمن كان من شأنه خداعنا. كما نشك أيضاً في استدلال العقل، لأن هذا الاستدلال كان من شأنه خداع أناس كثيرين كانوا يخطئون في أبسط الأشياء، ولا إثبات أن استدلال العقل لا يخدع، ولأنه كذلك، ولوجود شواهد على خداعه لدى أناس كثيرين، فإنه لا مناص من الشك به. كما أن كثيراً من أخطائنا تخطر على بالنا في الحلم واليقظة، ولا نرى ما يميز اليقظة عن الحلم،

ولعل حياتنا حلم دائم، وأفكارنا أحلام منسجمة؟ كما يشك ديكارت في كون فكرة الله القدير التي يجدها في ذهنه غير مانعة للخطأ الذي نجد أنفسنا متورطين به، ففكرة الله القدير لم تمنع خطأنا، وعليه قد لا تمنع خطأنا الدائم عندما لا تتعارض قدرة الله مع السماح لنا بالخطأ.

كما يفترض «ديكارت» بأنه من غير المستحيل وجود روح خبيث قدير جعل همه خداعنا وتضليلنا باستمرار بحيث نخطئ بكل شيء، إذاً ما السبيل للاهتداء إلى مبدأ أول بعد أن شككنا بكل شيء؟!.

يجد ديكارت شيئاً ما يعارض الشك لديه، كونه يشك، والشك تفكير، والتفكير وجود «إذاً أنا أفكر فأنا موجود» لقد خرج اليقين لديه من الشك، وهذا اليقين هو المبدأ الأول الذي يصلح لإقامة كل يقين، ولإشادة العلم عليه، وهو المبدأ القائم على العقل المجرد من كل شيء، وهذا المبدأ يتميز بالوضوح الكافي والمميز، لأنه يجمع معاً الفكر والوجود وهما اليقين الأول الذي يهتدي إليه الفكر وعند كل إنسان. الفكر مبدأ أول لأنه يعقل أولاً وقبل كل وجود، وينهض أولاً كحقيقة أولى من حالة الشك المطلق «فمهما أعرف فأنا بفكري أعرف» ويعرف الفكر بأنه كل ما هو موجود بي وأحسه وأدركه، كما أن هذا المبدأ هو المعيار لكل يقين، فكل ما هو واضح متميز يقترن بالوجود، هو صادق وحق وتعيين.

ولكن ما الذي يضمن صدق الوضوح لدينا، فقد يكون الروح الخبيث قد خدعنا حتى في هذا الوضوح، ولعلنا قد صنعنا بحيث نخطئ حتى بمرافقة الوضوح لأفكارنا؟.

هنا يعود ديكارت لفكرة الله عندنا وينظر فيها مجدداً، ويرى أن هذه الفكرة بنا تتضمن فكرة موجود كامل. ولأن الله كامل من جميع النواحي، فلا بد وأن يكون صادقاً، لأن الكذب والخديعة هما نقص، ولا يمكن أن تكون صفات الله. ولأن الله كامل وصادق، كلي الجودة، فلا بد وأنه خلق عقولنا أهلاً لتحصيل الحقائق، وما علينا من ثم سوى النظر في أفكارنا، وانتقاء الأفكار الواضحة التي لا بد وأن تكون حقيقية، فصدق الله ضامن لصدق أفكارنا، فلا بد إذاً من التوجه للبرهنة على وجود الله.

وجهت لـ«ديكارت» عدة انتقادات تناولت خطوات منهجه من حيث إن بعضهم يرى أن شكه حقيقي كامل، شامل، وليس افتراضياً ومنهجياً، لأن الفيلسوف شك في العقل

والحواس، والله ذاته، فكان شكه تاماً بحيث يستحيل الخروج منه، كما أن خروج ديكارت منه لم يكن إلا بدور من حيث إن الفيلسوف يستند على العقل، ووضوح الأفكار للتدليل على وجود الله، ثم يجعل الله وكماله ضامنين لصحة موضوعات الفكر. بينما يذهب من ينكر على ديكارت شكه المطلق والحقيقي بالقول: إن شك الفيلسوف يهدف لتبرير اليقين، كما أنه لم يشك بالأديان والأعراف الاجتماعية والأخلاق، ومن ثمة المعاني بذاتها من حيث هي معانٍ. بينما يرى المعارضون لهذه النظرة أن ذلك لا يبرئ الفيلسوف من الشك المطلق، ويأتون بردود لا نرى حاجة لذكرها هنا.

كما تناول بعض النقاد مبدأه الأول (أنا أفكر فأنا موجود)، من الناحيتين التاريخية والفلسفية، مظهرين أن ديكارت لم يكن السباق لهذا المبدأ، إذ لقد استخدمه القديس أوغسطين قبلاً للتدليل على روحانية العقل، وكونه مخالفاً للمادة، مثله مثل ديكارت مع اختلاف واحد هو اعتبار أوغسطين أن مبدأ الفكر هو حالة جزئية من حالات اليقين، ولعل هذه الحالة أبرز هذه الحالات يقيناً، بينما اعتبرها ديكارت اليقين الأوحد.

إلا أن ديكارت يجيب بأنه لم يتأثر بأوغسطين أو بغيره، ويعترف بوجود الفكرة لديه، إلا أنه يقول: بأن الغرضين مختلفان كل الاختلاف، ولم يعترف بفضل أي مفكر عليه، لأنه لم يأخذ من أي منهم أي شيء، وأن مذهبه جديد كل الجدة، وينتمي إليه بالأصالة.

كما كان محط نقد أيضاً، انتقال ديكارت من الفكر إلى موضوعات أخرى مخالفة، وهذا لا يجوز منطقياً، لأننا قد نثق بتفكيرنا وبوجوده، ولكننا لا يمكننا الوثوق بموضوعات فكرنا الأخرى، فالخداع والخطأ قد يضللها من أكثر من جانب، ولربما كان أحدها وجود الروح الخبيث ذاته، الذي لا ينفع معه وجود الله، لأن ديكارت قد افترض وجوده قبل إدراكه فكرة الله، والأجدر بديكارت أن يبقى على شكه، ويردد طوال حياته (أنا أفكر فأنا موجود) فقط، أو يتخذ موقف ذاك الشاك اليوناني، الذي لزم الصمت مخافة اضطراره للقول بالسلب والإيجاب.

إن التراتبية التي يؤمن بها ديكارت (الله، العقل، المادة)، قد جعلته يحاول اشتقاق الموجودات من الفكر، فالله الصادق والكامل، والجواد دون حدود، وعلى أتم

ما يكون الوضوح، فكانت الأشياء التي تصورها هي الموضوعات الخارجية. وبما أن عقولنا مشابهة لعقل الخالق، فما نتصوره بها بوضوح يكون صادقاً، وله ما يماثله بالخارج، فصدق الخالق ضامن لصدق عقلي، لأنه الإله، ولأنه صادق، فقد خلق عقلي وإدراكي صادقين، لا يخطئان. ولكن واقع الحال أننا نخطئ فما هو مصدر الخطأ؟.

الواقع أن ديكارت يجعل الأفكار ثلاثة أنواع:

النوع الأول: هو الأفكار الحادثة، والاتفاقية، وهي الأفكار التي ترد إلى عقولنا، وحواسنا من حركات الأشياء الخارجية، مثل (الصوت، اللون، الرائحة... الخ)، وهي أفكار مختلطة، وغامضة، يمثل الجانب العقلي لدينا تجاهها الجانب المنفعل.

النوع الثاني: هي الأفكار المصطنعة، وهي التي نركبها من النوع الأول من الأفكار، مثل (الفرس المجنح: كائن نصفه حيوان والنصف الآخر إنسان... إلخ).

النوع الثالث: هي الأفكار الغريزية الفطرية، وهي الأفكار الحقة، والتي تمثل الحياة العقلية الحقيقية لدى الإنسان. أما ما هي هذه الأفكار، وما هو مصدرها؟.

إن مصدر هذه الأفكار عقولنا بالذات، فهي موجودة، كما توجد الأشكال في الشمع، وليست كأبيات الشعر المطبوعة بالديوان، ولكنها موجودة لدينا بالقوة، كما نقول: إن بعض الأمراض موجودة لدى بعض الناس بالفطرة، فهي أفكار طبيعية، بسيطة، أولية، موجودة فينا بداءة لدى الطفل والراشد معاً، مع اختلاف كون الطفل لم يتعقلها بعد، ولأن هذه الأفكار بالقوة، فلدينا قوة تخرجها، واضحة، ساطعة، كما هي. فنحن إذاً مصدر هذه الأفكار الواضحة البسيطة، الأولية، وكمالها ممثل فينا، فلم نستمدها من الموضوعات الخارجية بالاستقراء مثلاً. ولأن فكرنا أرفع منها، فهي ممثلة لدينا على نحو أسمى مما هي بالواقع. ولأن لدينا عقلاً نستطيع تصور كمال الموجودات، ونستطيع ترتيب تصورات من النوع الثاني.

إلا أن ديكارت يطلب أصولاً خارجية لأفكارنا، من شأنها أن تكون موضوع العلم. ولكن كيف السبيل لمعرفتها، إذ لا بد من تمييز هذه الأفكار بالنظر في عقولنا: «قبل أن أفحص عما إذا كان هناك أشياء خارجية يجب أن أنظر في أفكاري من حيث هي كذلك، وأن أتبين أيها واضح وأيها غامض»، فما هو واضح في أفكاري، صادق، له مقابل، فعلمي بهذه الأفكار سابق لوجودها بالخارج، وهي حاصلة تبعاً لأفكاري، وعلى

غرارها، ولا يدرك الفكر بشكل مباشر إلا ذاته، وعليه يفصل ديكارت بين الفكر والوجود فصلاً تاماً، ويميز بين الوجه الذاتي للأفكار، والوجه الموضوعي، فيؤمن مثلاً بتفكيره في السماء والأرض، ولكنه يشك في وجودهما.

المهم أن الأفكار الواضحة، البسيطة، لها ما يقابلها في الخارج، وهي جسر بين المعقول، والموضوعي المتجسد، ومن هذه الأفكار (الله، النفس، الامتداد وأشكاله، الحركة وأنواعها، العدد، والزمان.... إلخ)، ومثل هذه الأفكار فإن العقل علتها الكافية، بخلاف أفكار الفئتين الأولى والثانية، فإن العقل لا يمكن أن يكون علتها الكافية، لأنها أفكار انفعالية، مصطنعة بالإرادة، وعليه فإذا أردت التمييز بين الأفكار، على أساس كون العقل علتها الكافية، فإننا نستطيع التفريق بين أفكار الفئة الأولى والثانية، وأفكار الفئة الثالثة «التي هي طبائع بسيطة، وحقائق موضوعية»، لأن العقل لا يكون علة كافية للفكرة، إلا من حيث هي فعل نفسي، لا من حيث موضوعها.

إن مثل هذا التمييز هو سبيلنا للخروج من الفكر إلى الوجود، وهذا هو مذهب التصورية «إيديالزم»، الذي وضعه ديكارت، وسار عليه المحدثون.

اللبنة الأولى التي توصل إليها ديكارت: أنه موجود مفكر، ولأنه يفكر فهو موجود، إلا أن ضمانة هذا الوجود، ما زالت تفتقر إلى ضامن، فأين يجد هذا الضامن؟.

ولأن ديكارت فيلسوف تصوري، وكما اشتق فكرة وجوده من الفكر، دون الرجوع إلى أي مصدر آخر، كان عليه أن يبحث في جعبة الفكر عن الأفكار الواضحة والمتميزة والبسيطة والأولية، فكان أن وقع على فكرة فريدة واضحة، ومتميزة جداً، هي فكرة موجود كامل. فمن أين أتت هذه الفكرة؟.

لا شك بأن الناس عامة، موجودات فردة ناقصة، وذلك لسبب بسيط، هو كونهم موجودات، مترددة، حائرة، شاكة، والشك، والتردد لا يتفقان مع الكمال، بل مع النقص، لأن المعرفة غير التردد. فإذاً لا يمكن أن يكون ديكارت، وجميعنا معه، مصدر هذه الفكرة، كما لا يمكن لنا تركيبها، فنحن، ومهما حاولنا زيادة أفكارنا، فلن نصل لفكرة الكمال، لأن ما هو قابل للزيادة، لا يمكن أن يبلغ الكمال، خاصة وأن فكرة الكمال التي وجدها ديكارت في ذهنه، هي فكرة بسيطة، كلية، ولا يمكن إلا وأن تكون وجدت دفعة واحدة، كما أنها ليست فكرة معدلة له، كانت من نتيجة إدخال

السلب والنقص على فكرة النقص، التي نجد أنفسنا بها، بل بالعكس، فإنا نحن البشر عرفنا نقصنا بالنظر إليها، والمقارنة معها، وإذا امتنع أن يكون الإنسان مصدر فكرة الكمال، فهل يكون مصدرها الموجودات الخارجية؟.

كلا. إن ديكارت لا يقر بذلك لسبب بسيط أيضاً، هو أن الموجودات الخارجية محدودة، وناقصة، فلا يمكن أن تكون فكرة الكمال انعكاساً لها، ولا يبقى، إلا وأنها نتيجة لعلة مكافئة لها، موجودة بالفعل، وهذه العلة هي الله الكامل.

يتابع ديكارت البحث في ماهية الله، فكل ما سيتصوره الإنسان ماهية لشيء هو لهذه الماهية، وما نتصوره محمولاً لشيء، لا بد وأن يكون كذلك. مثالنا على ذلك فكرة الدائرة مثلاً، فعندما أتصور الدائرة، أتصورها بماهية معينة، وبصفات خاصة، دونها تسقط عن أن تكون دائرة. وإذا ما نظرنا في فكرة الله نجد أن ماهيته الكمال من جميع الجهات، ومن الكمال، وأهمه الوجود ضرورة فلا يمكن أن يكون الله مفتقراً للوجود، إذ لو كان كذلك، لما كان كاملاً. ففكرة الله إذاً، هي الفكرة الوحيدة، التي يقترن بها الوجود بالماهية ضرورة.

ينتقل الفيلسوف أخيراً، للبحث عن علة وجوده، باعتباره موجوداً ناقصاً، والموجود الناقص لا يمكنه أن يصنع نفسه، أو يوجدها، إلا بالشكل الناقص، فلو كان كاملاً لأوجد نفسه كاملاً، ولا يمكن أن يكون قد اختار إيجاد نفسه ناقصاً، لأن ذلك مخالف للإرادة، وللسعي نحو الخير والكمال.

إذاً لا بد وأن موجوداً من قبل، نموذج للكمال متحقق بالفعل، أوجد في نفوسنا بداءة فكرة الكمال المطبوعة بنفوسنا منذ الخلق. كما أن الاستمرار بالوجود يقتضي خلقاً متجدداً، لأن آنات الزمان منفصل بعضها عن بعض، ولا يمكن أن يكون لدينا قوة خلقنا باستمرار، إذ لو كانت مثل هذه القوة موجودة لعلمناها بأفكارنا، كوننا كائنات مفكرة، لهذا أو ذاك فلا بد وأننا خلقنا من قبل موجود كامل، لديه القدرة الكلية على الخلق والحفظ.

من مثل هذه المحاكمة يصل ديكارت إلى اللبنة الأولى بالوجود، والتي ترتكز عليها كل الموجودات، وكل الأفكار والحقائق.

طبعاً، وكما قلنا، قد وجهت لـ ديكارت كثير من الانتقادات في محاكماته هذه، بدءاً من أن فكرة الله مكتسبة، وليس كما اعتقد ديكارت أنها تحدرت إلينا من

محاولة تفسيرنا الأشياء وعللها، من ضرورة إسنادها إلى علل أولى، كان لا بد وأن تقف عند حد كان هذا الحد الأول هو الله.

كما انتقد لقوله: إن آنات الزمان منفصلة، وغير مترابطة بعضها مع بعضها الآخر، مما يقتضي الخلق المتجدد، فكانت هذه الفكرة مستهجنة، إذ لا يقتضي وجودنا الخلق من جديد دائماً. وكان نتيجة نقد الدليل الأساسي لديه على وجود الخالق أن تحطمت بقية الأدلة.

والآن بعد أن علم ديكارت بوجوده، وأنه مخلوق من لدن الله، وأن الله اللبنة الأولى في هذا الوجود، والحقيقة الأساسية، مشتقاً هذه الحقائق من الفكر وحده، دون اللجوء إلى مصدر خارجي، يسأل: هل الماديات موجودة؟.

يجيب بالإيجاب، بسبب كون الماديات ممكنات، والله يستطيع إيجاد الممكنات، كما أن فيها إحساساً يتأثر هو عبارة عن قوة منفعلة، فلا بد للمنفعل من أن يحدث فيه الانفعال، ولا بد من سببين لذلك لا ثالث لهما: فإما أن الأجسام الخارجية بما تتضمنه من كيفيات هي سبب تصوراتي عنها كما هي، أو أن يكون موجود يملك هذه الصفات على نحو أسمى، هو مصدر هذه التصورات عن الأشياء الخارجية، ولكنه يشعر بميل طبيعي لديه لتصديق وجود الأشياء الخارجية.

ولأن هذا الميل طبيعي، فهو من لدن الله، ولأن الله صادق، فميله لا بد وأن يكون صادقاً.

إذاً فالأشياء الخارجية موجودة بالضرورة، لأن الله يخلق مقابلاً موضوعياً للتصورات الواضحة، ولأن تصوراتي من لدن الله، فلا يمكن إلا وأن يكون لها مقابل خارجي موضوعي حقيقي، كما أن طبيعته تدله على وجود جسمه. ولكن ماذا تتضمن أفكاره الواضحة عن الأجسام الخارجية؟.

الأجسام الخارجية تتصف بشكل مميز وواضح، وبسيط بالامتداد، فالامتداد هو ما يميز المادة أينما وجدت، وكيفما وجدت، فالامتداد لا نهاية له، وهو قابل للانقسام إلى ما لا نهاية. فمهما كانت قطعة المادة صغيرة، فإنها تنقسم وتنقسم إلى ما لا نهاية، إذ لا يوجد هناك جواهر فردة، غير قابلة للتجزئة، كما أنه لا سبب لهذه الموجودات سوى تصورات الله الواضحة، فلا كيفيات، ولا صور وقوى كالتي قال بها أرسطو والمدرسيون، فهي موجودة بالضرورة من تصورات الله الواضحة فقط.

إلا أن ديكارت يجد بالإضافة لتصوراته الواضحة حول الأشياء، تصورات أخرى مختلطة غامضة، أضيفت للميل الطبيعي لديه، مما كانت تنْزع لتشكل صورة الأشياء لديه، إلا أن هذه التصورات غامضة، مضطربة، وليس لها شبيه بالواقع، فهي آتية من تأثير الأشياء الخارجية على حواسنا، مثل (صوت، لون، رائحة... الخ)، فهذه عبارة عن انفعالات نفسية، يستبعدها ديكارت، ولا يبقي من المادة إلا أشكالها الهندسية المتنوعة والمختلفة، بدءاً من جسمه الطبيعي حتى أدنى الموجودات. والمادة ملاء، حيث لا خلاء، لأن الخلاء امتداد، فهو مادة، والمادة متحركة حركة أزلية، وتجري حركتها حسب قوانين (القصور الذاتي)، والحركة معطاة للأشياء من لدن الله وهي باقية بمقدارها ما بقيت الأشياء، وهذه القوانين ثابتة بثبات الله، ولأن المادة ملاء، فالحركة تجري بأن تبعد المادة مادة أخرى وتحل محلها، فالحركة دائمة، متصلة، دائرية، وبإجراء الحركة على المادة كانت الأشياء جميعاً، من أجسامنا إلى الحيوانات والنباتات، والجمادات، والكواكب، والشمس والنجوم، وكل شيء.

كما افترض ديكارت وجود «أرواح حيوانية» في أعصابنا، هي أصغر أجزاء الدم وأكثرها حركة. هذه الدقائق الروحية تتأثر بطريقة غير معلومة، ولكنها مبعث الحركات اللاإرادية في أجسامنا، كالتي تحدث عندما نسقط، فنشرع بشكل لا إرادي بمد أيدينا للأسفل... الخ.

والأجسام آلات مركبة من أجزاء دقيقة متقنة الصنع، تعمل بنظام ودقة بدءاً من أجسامنا إلى أجسام الحيوانات، وصولاً للكون جميعه، فهو آلة كبرى.

إلا أن مشكلة كبرى بقيت دون حل حتى الوقت الحاضر، وهي مشكلة (اتحاد الجسم بالنفس) لدى الإنسان، فالحيوان لا عقل له ولا عاطفة، فالطبيعة تعمل به، والإنسان ينفرد بوجود هذا الاتحاد بين هذين الجوهرين المختلفين، فكيف تم ذلك، وكيف يحدث التأثر والتأثير؟!.

لقد وضعت الفلسفة تصور جوهرين مختلفين متناقضين، تامين، واتحادهما بخانة المشكلات المتافيزيقية التي لا حل لها، كما يذهب «وليم جيمس»[1] في كتابه «بعض

(1) بعض مشكلات الفلسفة. وليم جيمس. ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي. عن دار الطلبة العرب. بيروت 1969 ص 199 وما قبل.

مشكلات الفلسفة». كما هي من المشكلات الوهمية لدى علم النفس، كما نجد ذلك في كتاب «علم النفس وميادينه من فرويد إلى لاكان»[1]. وهي كذلك حتى لدى القائلين بها ومنهم طبعاً ديكارت كما أسلفنا. يقول مؤلفو «علم النفس وميادينه»: «... إن ثنائية المواد التي يتألف منها الجسم والروح... عاثت فساداً في البحوث السيكولوجية مدة طويلة من الزمن... والانفصال البارز بين الجسم والنفس كان سرطان هذا العلم الناشئ».

- التعليق:

في حياة ديكارت، يستوقفنا نزوعه للهدوء والاستقرار، وعدم الرغبة في التورط في منازعات جانبية، إن مع المثقفين، وإن مع رجال اللاهوت، ومثل هذه النَّزعة لدى الفيلسوف تؤكد أن الرجل مفكر وعالم، إذ لا يمكن نماء العلم والفلسفة، دون توفر شرط الاستقرار، والهدوء، فلا يمكن أن يطبخ العلم والفلسفة على نار حامية، حيث لا يتوفر للعقل فرصة النظر والتأمل، وللعلم استخلاص النتائج الصحيحة غير المتسرعة، لأن التسرع يقود لنتائج متسرعة، فشرط العلم الأول، وحتى شرط التقدم المترتب عليه لا يكونان إلا بالاستقرار كشرط مهم ضمن الشروط الأخرى.

والملفت أيضاً في حياة ديكارت الفكرية، أنه كان يعرض أفكاره وآراءه على المفكرين، والمهتمين، قبل أن يخرجها للواقع، وذلك لسبب بسيط هو أن عقلاً واحداً لا يوازي عقولاً عدة، وهذه حصافة من قبل ديكارت وسعة صدر، ولقد كان له في ذلك فوائد، إذ تنبه لكثير من الملاحظات والانتقادات التي كانت تستوجب المواءمة.

كما لنا في اجتياح الرغبة العلمية لشخصه إثر انخراطه بالحياة العملية الصعبة (الجندية)، وتجربته للحياة العملية، أن وطدت في نفسه اتجاهه الحقيقي، وهو اتجاه العلم والفلسفة، ولقد كانت هذه العودة، عودة مظفرة، محمولة على جناح حلول لمشاكل علمية وفلسفية هي «أسس علم عجيب»، وأحلامه بهذا السبيل ولكن هل أثمر ذلك في إنجاز علم وفلسفة عتيدين؟.

---

(1)علم النفس وميادينه من فرويد إلى لاكان. عدد من المؤلفين. ترجمة الأستاذ وجيه الأسعد ص 92 منشورات وزارة الثقافة في الـ ج. ع. س. 1985 م.

لقد كانت للفيلسوف إنجازات علمية لا تنكر «الهندسة التحليلية»، وتطبيق الطريقة الرياضية على الواقع. إلا أن المشكلة لدى ديكارت تكمن في الجانب الفلسفي كما نرى، إذ إن ديكارت يعول كثيراً على فكرة الله، ويضع بها كل معنى وقدرة، وكمال، فهو الخالق لكل شيء، والحافظ، والضامن لكل شيء، فهو الكامل اللامتناهي، ثم يشتق كل الوجود منه. إن عقل ديكارت مليء بهذه الاعتبارات، بالإضافة لفكرة الله، نجد ديكارت يؤمن بتراتبية لا يزيح عنها، طبعت مذهبه كله، إذ يأتي بعد الله الكامل «العقل»، الذي هو جوهر بسيط، هو روح ونفس، ويشكل وحدة تامة، تقوم على الفكر المختلف إلى حد التناقض عن الامتداد وأشكاله، والذي يفسر التنوع الهائل بالوجود (فلا شيء مما في النفس بالامتداد ولا شيء مما بالامتداد للنفس أو العقل)، وطبعاً يأتي العقل بالدرجة الثانية من حيث القيمة بعد الله، وبه تنغرس الحقائق، التي أوجدها الله، وتتمثل بالوجود في أشكال مختلفة، فهو منبع الحقيقة التي أوجدها الله به وفيه، وهو مخلوق بحيث يمكنه اكتشاف الحقائق، لأنه أهل لذلك، وهو صادق، لأن الله لا يمكنه إيجاد الخطأ.

أما المادة وأشياؤها فهي مبعث الخلط والخطأ والانفعال بالعقل، لأنها ناقصة، فتجر الانفعال على عقولنا ونفوسنا، وينظر إليها ديكارت كما ينظر إلى القاذورات المجمعة في أسفل البناء.

فديكارت فيلسوف عقلي (تصوري)، ومن أولئك الفلاسفة «الاسميين»، الذين برزوا في نهاية العصور الوسطى. ولا ندري فيما إذا كانت هذه الطريقة في النظر تؤدي لاكتشاف الحقيقة، وتضع كل شيء في نصابه، وتعطيه حقه في الاعتبار. هذا علماً بأن المادة والعقل أو النفس كليهما مخلوق من الله. وبما أن الخالق واحد، فإن ديكارت يذهب لدرجة فصل هذين المخلوقين حتى العظم. فمذهبه ثنائي لا يطيق الوحدة، ولم يتساءل كيف أمكن لله أن يخلق النقيض له بما مقداره 180 درجة، فالمادة حسب ديكارت تخلو من الحياة والطاقة والقدرة، ونحن نعلم أن الله حياة وروح وقدرة وخلق، وهذا مبعث اضطراب لفلسفته، فلو جعل الحياة والطاقة تسري في جميع المخلوقات لربما تجنب كثيراً من المعضلات، ولأمكن للفكر الانتقال بسهولة من الأفكار إلى الوجود الخارجي، إلا أن ديكارت يقطع

الصلة نهائياً بين المادة، والفكر، وقد برز ذلك بشكل واضح في نظريته حول اتحاد النفس والجسم، حيث لم يجد لمأزقه مخرجاً إلا الإقرار بالفشل، ونبذ الفكر. ونحن نرى أنه وبرغم أن ديكارت استند في مذهبه على الشك، فإننا نشك بأنه لم يبق شيء من أية قناعة، قابعة لديه في اللاشعور.

إن لـ «ديكارت» قناعات لم يتخل عنها أدارت مذهبه، منها إيمانه بثنائية العقل والمادة، بالإضافة للاعتقاد بالتراتبية في الموجودات، فهذه أمور يبدو أن ديكارت يؤمن بها بشكل قبلي، وتشكل قناعاته المبدئية، ولم يمكنه التخلي عنها. وإذا أردنا الدقة، فلربما كانت هذه القناعات تعود لعدد من المفكرين كالقديس أوغسطين واشتقاقه الوجود من الفكر «أنا أفكر فأنا موجود» من جميع وجوهه التي نظر فيها ديكارت، وإلى القديس «أنسلم»، في أدلته على وجود الله، وإلى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة في تراتبيه الوجود.

كما يجب أن لا ننسى تأثر ديكارت، سواء مباشرة، أو بالواسطة بالمدرسة الرشدية، رغم أن ديكارت يقف على النقيض من هذه المدرسة، وذلك بذهاب ابن رشد للقول: إن العقل البشري واحد لدى جميع سكان المعمورة، رغم أن ديكارت ينفي استفادته من كل المفكرين، سواء السابقين له، أو معاصريه، باستثناء «كبلر»، إذ لقد كان شديد الاعتداد بنفسه، وبأصالة مذهبه. ولربما تأثر الفيلسوف أيضاً بنقد الغزالي للفلسفة. أما أين يقف ديكارت بالنسبة لنظريتنا المعرفية؟.

يهمنا في مذهبه الأفكار الغريزية، الفطرية، والتي ظنها مطبوعة من لدن الله بداءة في طبيعتنا، حيث لم يجد لها مورداً خارجياً.

الواقع أن مثل هذه الأفكار يعود قسم منها للموضوعات الخارجية، والخبرة الحسية، وهي في عمقها، وقيمتها، ومعناها تعود إلى نفس الفيلسوف وقواه العارفة، ومستوى تقدم العلم في زمنه، حتى لو اعتبرنا مثل هذه الأفكار (الله، النفس، الامتداد، الزمان... الخ)، قد استمدها الفيلسوف من غيره، فيبقى أنه اختارها على كل حال ولم يختر غيرها، فقدر لها أن تشكل مذهبه، فديكارت فيلسوف مثالي تصوري.

ـ ديفيد هيوم David Hume 17761711-م[1]:

يعد هيوم أباً لما يدعى بـ«التجريبية العلمية» أو «الوضعية المنطقية» كما تدعى أحياناً، وهي حركة معاصرة لها أنصارها البارزون، إن في العالم الغربي كالفيلسوف البريطاني (برتراندرسل)، أو العالم العربي كالدكتور «زكي نجيب محمود»، الذي نعتمد عليه في هذا المختصر عن فلسفة هذا المفكر الكبير.

قد لا تتطابق أبحاث «الوضعية المنطقية»، في حالتها الراهنة مع توجهات مؤسسها، وإن اتفقتا على الأساس الذي تقيمان فلسفتهما عليه، ولكنهما تختلفان في الفروع، إذ لقد كان بحث ديفيد هيوم في المعرفة الإنسانية، من الوجهة النفسية التحليلية، فهو لا يختلف عن علماء النفس في تناوله لطبيعة المعرفة، بينما يذهب التجريبيون المحدثون وجهة أخرى، في تناولهم لمسألة المعرفة الإنسانية، صابين جهودهم على القضايا والكلمات الفلسفية، محللين إياها عن طريق تعريفها بكلمات أخرى غيرها، حتى إذا ما وصلوا إلى قدر معين، يمكن من خلاله النظر للأسفل، عرفوا هذه الكلمات، بإرجاعها للانطباعات الحسية، أي للموجودات الخارجية الحسية، وعندما يجدون لها (ما صدق) يعترفون بصوابيتها وصدقها، وإلا فهي منتحلة زائفة، ولا معنى لها، فكل عبارة وكل قضية يجب إذا ما كانت صادقة أن ينطبق عليها معيار الصدق، ومعيار الصدق هو أن يكون لها مقابل في الخارج، تنطبع به حواسنا، وهذا الانطباع الحسي الخارجي، والانطباع الحسي الداخلي، هو ما يتفق عليه الوضعيون المنطقيون الجدد مع رائدهم ديفيد هيوم. ولكن هل لكل أفكارنا انطباع حسي؟.

كلا. ليس بالضرورة، إذ هناك من الأفكار لدينا، ما لا يستند إلى الانطباعات الحسية، ولكنه ينتهي ليكون صادقاً، ويكون علماً، ومثالنا على ذلك الرياضيات، الحساب والجبر أولاً والهندسة ثانياً، ومعروف أن موضوعات هذه العلوم ليست مستمدة من الخارج، إذ تنحصر أطرافها في أذهاننا، ويقوم البرهان على قضاياها عن طريق الاستدلال. فأنا أبدأ من مقدمة، ثم أستدل منها على نتائج تتمخض عنها بالضرورة، كامنة في جوفها، فأصل لنتائج مضبوطة، صادقة، لا يعتورها الخلل. مثال ذلك، إذا ما عرفت المثلث بأنه «سطح محاط بثلاثة أضلاع»، ولأن المثلث سطح

(1)ديفيد هيوم. د. زكي نجيب محمود. دار المعارف بمصر. سلسلة نوابغ الفكر **1958**.

محاط بثلاثة أضلاع، فيقوم الاستنتاج من انه لا بد أن يكون للمثلث ثلاث زوايا، ولأن للمثلث ثلاث زوايا، وكيفما رسمت هذا المثلث، فلا بد وأن يكون مقدار مجموع زواياه 180 درجة، وكلها نتائج صادقة سحبت من المقدمة التي بدأت منها. وطبيعي أن مثل هذه المعرفة منفصلة عن الواقع، ولا تخبرني بشيء عما حولي، إذ يستحيل أن يوجد في الخارج مثلث متساوي الساقين بالضبط مثلاً، أو متساوي الأضلاع والزوايا بالضبط، والمثل الأهم من الهندسة هو الحساب والجبر، حسب ديفيد هيوم، لأنهما يقومان على مفهوم الوحدة.

المهم أننا في مثل هذه المسائل نبدأ بالعقل وننتهي بالعقل، دون التفات للخارج، لذلك فالرياضيات علم يقيني، مضبوط، لأنه من غير المطلوب منه إخبارنا بالواقع الخارجي، كما أن موضوعاته، وقضاياه لا تأتي بالجديد، وحقائقه ضرورية، متضمنة في مقدماته. لكن الأمر ليس كذلك في بقية العلوم، وخاصة تلك التي تهدف إلى تقديم صورة عن الواقع مطابقة له، تمدنا بحقائقه، فهل بالإمكان ذلك؟ وما حدود العقل البشري، بل وما حدود العلم؟.

في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، بدأ هيوم بتحليل المعرفة البشرية، ومن ثم تقييمها، ومعرفة حدودها. فالمعرفة البشرية بالمحصلة، لا تخرج عن كونها، إما أفكاراً «تنحصر أطرافها في رأس صاحبها، إذ تكون تحديداً للعلاقات القائمة بين فكرة وفكرة»، وإما معرفة تنبئنا بشيء عن أمور الواقع، مع العلم «بأن شيئاً لا يحضر في الذهن إلا أن يكون صورة أو إدراكاً»[1]. والإدراكات، منها انفعالات Impression، ومنها أفكار ومعانٍ Thoughts Or Ideas، ومنها علاقات Relations.

- ما هي الانفعالات؟:

نظراً لأن هيوم فيلسوف حسي، فهو يعتبر أن الخطوة الأولى بالمعرفة نتيجة لمواجهتنا ظواهر العالم الحسي، هي انفعالنا، وتأثر حواسنا بهذه الظواهر، فتكون لنا انطباعات عن هذه الظواهر على حواسنا، ومن سمات هذه الانطباعات، القوة والوضوح، ومن هذه الانطباعات، وبشكل آلي تتكون في أذهاننا وعقولنا معانٍ لهذه الانطباعات، أي الأفكار عنها، ومن سمات هذه المعاني، أو المدركات بلغة ديكارت،

(1)ديفيد هيوم. د. زكي نجيب محمود. دار المعارف بمصر. سلسلة نوابغ الفكر ص 9.

أو الأفكار كونها أقل وضوحاً، وأبهت لوناً، وأقل تأثراً، وذلك لأن مثل هذه الأفكار، هي أكثر بعداً عن أصلها، أكثر بعداً عن حالة المواجهة بين الحاسة والحواس، وبين الظاهرات والحوادث الماثلة أمامها، بعداً قد يكون مكانياً وزمانياً في آن. أرى حصاناً أمامي فتتأثر حواسي به وتنفعل، وترتسم صورته على هذه الحواس، مجتمعة، أو فرادى، فيكون الانطباع. أغادر المكان فتتشكل فكرته في ذهني وعقلي، تبعاً لآلية معينة، وضمن شروط، وهي شروط الذهن ذاته، فالذهن لا يتصور شيئاً، ولا يكون له مدرك معين، إلا إذا كان أصل هذا المدرك محدداً ومعيناً بالكم والكيف، فأنا لا أدرك خطاً مستقيماً إلا إذا كان هذا الخط له طول معين، وعرض معين، وقس على ذلك جميع الظاهرات، التي يكون لنا منها إدراكات وأفكار.

هذه هي الانطباعات بالمختصر.

أما الأفكار Thoughts، فلا بد من مقابلتها مع انطباع معين هو أصلها، وإلا كانت منتحلة، ولا معنى لها. ويخص أمر المعاني والأفكار جملة من الأمور، يجدر بنا توضيحها، فهي بالإضافة لكونها تقابل انطباعاً حسياً ونسخة باهتة عنه، كثيراً ما يكون لدينا سلسلة من الإدراكات المتتابعة، والتي يأخذ بعضها برقاب بعض، حتى لنظن أن إحداها سبب للأخرى وعلة، وناتجة عنها، مع أننا لا نحصل بالأصل إلا أفكاراً منفصلة، مستقلة، قائمة بذاتها، ولا يتضمن أي منها ما يلزم عنه، وينتج عنه، ظاهرة ثانية، أو مدرك آخر، أو مدركات أخرى، التي قمنا بربطها برباط السببية والعلية. فمن أين أتت هذه العلية؟ إذ أن مفهوم العلية يتضمن أن العلة لديها من القوة ومن المحتوى والفاعلية، ما يجعل الظاهرة التابعة وجوداً متعيناً، متجسداً، يرتبط وجودها بوجود علتها، فإن ظهرت العلة تبعها المعلول ضرورة، وإن اختفت العلة لم يكن هناك معلول.

ولهيوم تعليق مطول حول هذه العلة، إذ وعند تحليله للمعرفة، واستناداً لمبدئه الحسي العام، لا يجد انفعالاً مقابلاً للعلة، بحيث يمكننا القول إنها موجودة، وحقيقة واقعة. فما هو مصدرها إذاً، لم يكن الحس مصدرها، ولا هي أتت من الاستدلال العقلي. إذ بتفحصنا للظاهرة التي هي السبب، لا نجد أن مضمونها ينبئ بشيء عن المعلول. أي إذا ما اعتبرنا الظاهرة الأولى مبدأ أول، فإن هذا المبدأ لا يتضمن أن

المعلول هو نتيجة ضرورية له وعليه إذاً فما مصدر علاقة العلية؟ يخبرنا هيوم أنها العادة The Habit . ولكن كيف؟ .

أنظر حولي إلى جهة معينة، فأرى شيئاً يتبع شيئاً آخر في هذا اليوم، وهذه اللحظة، وفي اليوم الثاني والثالث... إلخ . أرى هاتين الظاهرتين تتتابعان، فيتولد لدي عادة في ربط هاتين الظاهرتين معاً بعلاقة سببية، فأنا أراهما متلازمتين معاً في الظهور والاختفاء، فأظن أن إحداهما وهي الأولى سبب للثانية وعلة وقس على ذلك، مع أن الواقع، وإذا ما أخضعنا هاتين الظاهرتين للتحليل، فإننا لسنا واقعين إلا على انطباعين منفصلين لا رابط بينهما، وإن فعل الربط أتى من التكرار الذي تولد عنه عادة تتناسب قوتها مع عدد التكررات، وبالتالي فلا نقع على علة ما بالظاهرة الأولى، يكون من شأنها خلق الظاهرة الثانية.

إذاً فعلاقة العلية التي نستند إليها في تفسير ترابط الأشياء، وهي من خلقنا نحن، تتكون بالتكرار، وتصبح عادة. ولا يقول هيوم إنه لا توجد علل. ولكنه يقول إن مسألة تأثر الأشياء بعضها ببعض، لا يمكننا إدراكه، إذ المحصل لدينا لا ينبئ به، إذا أخذنا الأمور بالتحليل الصارم العلمي. ولكن كيف ترتبط الأشياء؟ أو بالأحرى الأفكار؟ .

يقول هيوم: إن ترابط الأفكار يتم من خلال ثلاثة أمور:

1. التشابه: فنحن نربط بين الأشياء إذا كانت متشابهة. فأنا أربط فرساً بفرس أخرى تشبهها، ولا أقول تطابقها، لأن المطابقة غير موجودة، وكل ما يوجد أفراد جزئية مختلفة، متنوعة، فالأفراد يختلفون بالحجم والشكل والمقدار... الخ، وقل الشيء نفسه عن بقية الموجودات المفردة، إلا أن عقولنا تفسر بها بعضها من بعض بالمشابهة. فالأفراد وإن كانوا مختلفين، ولكنهم أيضاً متشابهون، وعليه يقوم الترابط بناء على التشابه بين الجزئيات. والشيء الفاعل الآخر في أمر الترابط هو:
2. التقارن: أي مشاهدة الظواهر التي قمنا بربط أفكارها، في مكان وحيز واحد، فتذكري إحداها يستدعي الأخرى، أو الآخر، وكذلك قل عن التقارن في الزمان، كأن تحدث الظواهر معاً أو بالتعاقب الزمني، قصير المدة.

إذاً فالتقارن والتلازم هما الأمر الآخر المهم، في مسألة الترابط. وهيوم يجعل التشابه والتقارن، من قوانين العقل الأولية، والتي تعمل دون تدخل من الذهن، الذي يقتصر عمله على التلقي فقط، ولا فاعلية له.

3. العلية: هي الأمر الثالث المهم، والذي يعمل عمله في ترابط الأفكار، وهي نتيجة للعادة والتكرار.

وهيوم يعلق على هذا الترابط من أنه وبالتحليل، وفي واقع الأمر، لا يوجد إلا ظاهرات جزئية منفصلة، مستقلة بذاتها، وهي عين الواقع.

والآن: من أين أتت الأفكار المجردة، التي هي نتيجة لترابط الأفكار (إنسان، حيوان... الخ)؟.

في واقع الأمر يقول هيوم: إنه لا وجود لما هو مجرد كلي، وإن الوجود حسب التحقق، هو كائنات جزئية، فردية، ولا وجود لما هو كلي مجرد، فمن أين لنا الأفكار الكلية المجردة إذاً؟.

يستبعد هيوم بالتحليل الصارم، مستنداً على الحواس، أن يكون هناك انطباع حسي عن الكلي، أو الاستدلال العقلي، لأني وكيفما نظرت، أرى أفراداً جزئية، مختلفين بعضهم عن بعضهم الآخر، فلا هي مشتركة باللون، أو الشكل، أو بالمقدار. فكيف يحق لي أن أجمعها معاً رغم اختلافها؟ قد يقال: استبعد الاختلاف، وابق المشترك. ولكن هل المختلف والمتشابه متلازمان في الأشياء؟ فكيف يحق لي استبعاد سمات، واستبقاء أخرى؟!.

في الواقع يختلف المفكرون حول هذه الناحية. منهم «الشيئيون»، وعلى رأسهم أفلاطون يقولون: إن الكلي والمجرد موجود ومتحقق، ولكن في عالم آخر، مختلف عن عالمنا، ومفصول عنه، يتضمن المجردات، التي أتت الجزئيات في العالم، صورة ناقصة ومشوهة عنها.

وهناك الرأي الذي يقول: إن الكليات ليست موجودة في عالم آخر، ولا في هذا العالم، ولكنها موجودة في رؤوسنا فقط، وعلى رأس هؤلاء «أرسطو» وآخرون، ومنهم هيوم، يرون: أن الكليات ما هي إلا أفكار لا معنى لها، وليس لها ما صدق، وكل ما في الأمر أننا نختار من بين الجزئيات المختلفة المتشابهة، فرداً يكون ممثلاً للكل، تواضعا، يقول: «إن معانينا الكلية جميعاً هي في الحقيقة

معانٍ جزئية، مرتبطة باسم كلي يذكر اتفاقاً بمعانٍ أخرى جزئية تشبه في بعض النقط المعنى الماثل في الذهن»، ومن هذه الناحية فهو فيلسوف اسمي وتصوري لإرجاعه المعرفة لمجرد تصورات تعكس حقيقة الظواهر الخارجية، وليس باستطاعة العقل عنده الامتداد لخلفها، أو الغوص في أعماقها، لاكتشاف تفاعلاتها، وارتباطاتها، وعليه فهيوم لا يعترف بالمفاهيم المجردة كحقائق، لها ما يقابلها في الخارج. كما لا يعترف بكثير من المفاهيم والأفكار الأخرى الميتافيزيقية، بل يمتد نقده، لأفكار، هي من قبيل التدليل على وجود الله، كدليل الغائية مثلاً، معتبراً أن هذا الدليل باطل، لأنه يصور الكون كالآلة، ويصور الله كالصانع، ويرى أن في هذا الدليل انتقاصاً لفكرة الله، لأن الكون ناقص في أكثر من جانب، وعليه فصانعه يجب أن يكون ناقصاً. كما أن الحياة مليئة بالشرور وهذا يناقض فكرة كمال الله.

كما ينتقد دليل المحرك الأول، إذ يرى أن عادة الذهن بالانزلاق من فكرة إلى فكرة لسهولة ذلك، يترتب عليه مد فكرة الحركة إلى محرك أول، مع أننا يمكن أن نتصور الأشياء تتحرك دون الحاجة لمحرك أول، إذ أنها يمكن أن تتحرك تبعاً للثقل، أو الكهرباء.

كما ينتقد دليل الفلاسفة، بأن لكل موجود يظهر للوجود مُوجداً، لأننا لا يمكننا تصور الشيء موجد نفسه «علة نفسه»، كما لا يمكننا تصور أن العدم هو علة الموجودات.

ويرى هيوم: أنه وقبل جعل مسألة العلة، مما لا يمكن استبعاده، يجب البرهنة أولاً على ضرورتها، إذ ما المانع من وضع سبب الشيء في الشيء ذاته؟!.

ولما كان معنى العلة، ومعنى المعلول مختلفين، فلا يصح أن نستنتج العلية من مبدأ عدم التناقض، وهكذا تكون العلية مبدأ من وضعنا نحن، وهي وإن كانت ضرورية لنا كبشر عاديين، إلا أنها كمبدأ فلسفي وعلمي ينكرها هيوم، أو يجعلها بالأحرى نسبية جداً.

ولما كانت العلوم الطبيعية تقوم على مبدأ الكلية، فإن هيوم لا يرى أن هذه العلوم تأتينا بالحقائق المطلقة، لأن مبدأ الكلية ذاته غير ذي قيمة كما أسلفنا. كما أن

العلوم الطبيعية لا يمكنها بناءً على هذا المبدأ، أن تنبئنا عن المستقبل، لأنه ليس ما يبرر أن تأتي الظواهر اللاحقة كالسابقة، وإن توهمنا ذلك. كما أن التجربة التي تعتمدها هذه العلوم، لا يمكنها كذلك القطع بأن ما هو لاحق سيكون كالسابق، وإلا ستكون قد تخلت عن المبدأ الذي تقوم عليه.

وكما انتقد العلية، والأفكار المجردة، ينتقد أفكاراً مثل (الجوهر، النفس) أيضاً ويقول: إنه لا انفعال لدينا حول هذه الأفكار، فهي إذاً ليست انطباعاً، فكل انطباعاتنا هي موجودات جزئية فردة، ولا وجود لانطباع كالجوهر، وإنما تعود مثل هذه الأفكار إلى مبدأ العلية، والذي يقوم بدوره كرابط.

والنفس بالمثل. فأنا مهما حاولت الغوص في سريرة نفسي، وأعماقي، فلن أقع إلا على الجزئي، ولا أرى انطباعاً بي، هو كالنفس، وكل ما في الأمر أني أقع، وأشعر بأحوال لي تتعاقب دون أن تجتمع في وحدة واحدة، هي الأنا، ولا أعلم كيف تؤثر الإرادة في الأعضاء، فتجعلها تتحرك، وتنفذ، وهي من طينة مختلفة، والإرادة من طبيعة المادة، التي تتمثل هنا بالأعضاء.

ونظراً لاستبعاد هيوم مثل هذه الأفكار المجردة، وفكرة العلية، ويبطل الضرورة، مما ينتج عنه أن العلوم الطبيعية ليست يقينية، وحقائقها بأفضل الأحوال هي نسبية، وبعودتنا إلى المدركات والنوع الثالث منها، وهو العلاقات، فإن هيوم يجعل العلاقات صنفين: علاقات بين انفعالات، وعلاقات بين معاني.

فالعلاقات التي هي بين انفعالات أدركنا مغزاها، مما أتينا على ذكره في العلوم الرياضية، من أن علم الرياضيات، وخاصة الحساب والجبر يقينيان، لا يتطرق إليهما الشك، والاستنتاج بهما يقوم على الاستدلال، حيث استدل من فكرة هي مقدمة، فكرة أخرى متضمنة بها، ناتجة بالضرورة عنها. لذلك فالعلوم الرياضية يقينية.

يقول هيوم في كتابه (بحث في العقل البشري): «إننا إذا ما استعرضنا المكتبات مزودين بهذه المبادئ، فيا لها من إبادة تلك التي نضطر إلى فعلها! فلو تناولنا بأيدينا كتاباً كائناً ما كان، كتاباً في اللاهوت، أو في الميتافيزيقية المدرسية مثلاً، فلنسأل: «هل يحتوي على تعليلات مجردة خاصة بالكم والعدد؟، هل يحتوي على

تدليلات تجريبية خاصة بأمور الواقع والوجود العقلي؟»، لا، إذا فالق به في النار، لأنه يستحيل أن ينطوي على شيء غير سفسطة ووهم»[1].

طبعاً وجدت فلسفة هيوم الحسية التصورية، والاسمية نقداً من جانب العقليين والمثاليين، فطال هذا النقد اعتبار العقل لديه غير فاعل، فأوضح النقد أن هناك فاعليات للعقل مخصوصة لا شك بها. كما طال النقد فكرة العلية لديه التي هي عماد العلم الطبيعي، معتبرين أن فلسفته تبطل العقل والضرورة والعلم، إلا أن ما يهمنا من هذه الفلسفة هو إظهار الجانب الذاتي في أفكارنا، فمعتقداتنا تقوم بأغلبها على تصديقات ذاتية، تولدها العادة والتكرار، وإن ما نظنه ترابطاً في الأشياء، وبالتالي الأفكار، ما هو إلا تطبيق القوانين الذاتية في التشابهة، والتقارن والتي هي أولية على الأشياء والأفكار، وإن ما لدينا من أفكار عن العلة والمعلول والقوة والجوهر والنفس، مثلاً، يقول د. «زكي نجيب محمود» بشأنها: «أما القوى الخبيئة لذلك الشيء والتي عليها يتوقف تأثير ذلك الشيء في غيره من الأشياء فلا تفصح عنها»[2]. كما يقول أيضاً بمناسبة حديثه عن النفس: «إن وراء هذه الكثرة وحدانية ذاتية تمسكها كلها معاً، لتجعل منها كائناً واحداً، وها هنا ترانا نشطح في الوهم بحيث نفرض أن ثمة مبدأ خفياً وراء الظواهر المتغيرة الكثيرة في الكائن الواحد، وإن هذا المبدأ الخفي هو السر في ذاتية الشيء، وفي اتصال وجوده، ثم نخطو بعد ذلك خطوة، فنطلق على هذا المبدأ المزعوم اسماً فنسميه «نفساً» أو «روحاً» أو «جوهراً»، ولا نلبث أن ننسى أن هذا المبدأ المزعوم هو من خلقنا نحن، وأن ليس هنالك إلا الحالات الكثيرة المتتابعة، التي ضممناها معاً بالخيال، وفرضنا وحدانية واتصال وجود»[3].

- تعليق:

أول ما يلفت النظر بالنسبة لنا فيما يخص هذا المفكر هو اعترافه بوجود «قوة ما»، أو فاعلية خفية بالأشياء كامنة، لا يمكن للعقل البشري إدراكها، وكل ما يدركه العقل ويحق لـه التحدث عنه بصراحة وصدق هو مبادئ وقضايا الرياضة، بالإضافة

(1)ديفيد هيوم. دكتور زكي نجيب محمود. سلسلة نوابغ الفكر الغربي. عن دار المعارف بمصر ص 11-12. عام 1958.

(2)ديفيد هيوم. د. زكي نجيب محمود ص 72.

(3)ديفيد هيوم. د. زكي نجيب محمود ص 123.

للأفكار والمعاني الحسية التي تتتالى بسرعة مدهشة على وعينا ولكن دون رابط حقيقي، أو قانون ضروري يفسر ترابطهما، ويفسر بالتالي توالدها بعضها عن بعض، فوعينا (حزمة من الإدراكات) المنفصلة ولكن المتتابعة، والوعي المقصود هنا هو وعينا بالظواهر الخارجية، وبالأحوال الداخلية على السواء، فلا الجوهر موجود ولا المعنى المجرد موجود ولا النفس والأنا موجودة بالمعنى المعروف لنا، وإنما يأتي تصديقنا واعتقادنا بمثل هذه الأمور، وخاصة وجود الأشياء وجوداً مستمراً، متصلاً ثابتاً، إنما يعود لأثر العادة، وللشعور المصاحب بوجود ما يقابل هذه الأفكار بالخارج وهو تصديق ذاتي لا يتعدى ذواتنا، وإن كان لنا أن نصدق شيئاً، فيجب أن نعود للخبرة والتجربة المباشرة، ولا يجدي نفعاً الاستناد على العقل الخالص.

طبعاً لقد فكك العلم بالوقت الحاضر كثيراً من ألغاز «هيوم» وبات كثير من أسباب الأشياء معروفة، كما أمكن معرفة كثير من تفاعلات الأشياء، وإن كان كثير من حقائق العلوم نسبية فعلاً كما تصور هيوم، إلا أن العلم ساع لا يني يفك طلاسم الكون، وإن كانت التقديرات العلمية الرزينة لا تتوقع الوصول لمعرفة للكون نهائية، لأن حقائق الكون تتصف بالنسبية. كما أمكن للعلم أن يتنبأ بمسار كثير من الأحداث الكونية إن كان ذلك بشكل دقيق أو تقريبي، ولكنه لا يني يسعى لضبط أكبر، ولكن تبقى كثير من التساؤلات ألغازاً بحاجة لإجابة، إن كان على المستوى الفيزيائي، أو على المستوى العضوي، مثل: هل المادة تشكل النقيض للحياة؟ وإن كان الأمر كذلك، فما مصدر الحياة وهذا التيار من العضويات الحية المتنوع، والمختلف جداً والمدهش، والمصر بعناد على الحياة والخلود، فما إن تَبِدِ الظروف أنواعاً وأشكالاً حتى تنبثق أشكال أخرى؟! إن الحياة في سبيل تجسدها لتأخذ ألف شكل وشكل، فما إن تقطع لها رأساً حتى تبرز كثير من الرؤوس الأخرى. لا أحد ينكر هذا، ولكن كيف أمكن ذلك؟ وما مصدره؟ كثير من الأسئلة حتى على المستوى الفيزيائي ما زالت بحاجة لإجابة. ما حقيقة المادة؟ ما حقيقة الحياة[1]؟.

(1)د. جهاد قاسم. الأبعاد الفلسفية للقانون الثالث للترموديناميك، يقول: ويعتقد بعض العلماء أنه إذا كان لا بد من البحث في سبب قدوم الكون أو نشأة الحياة فلا بد أن يكون السبب كامناً في ما وراء الفيزياء. مجلة المعرفة. ص 274. عدد 470. تشرين الثاني 2002م.

إن الإجابة على مثل هذه الأسئلة يقر «هيوم» بعدم معرفتنا إياها استناداً للعقل الخالص، كما أن الطبيعة كما تبتدئ، لا تظهر ما من شأنه الإجابة عن ذلك، فأين المفر؟ إذ لا مانع لدى العقل من وضع تفسيرين متضادين لظاهرة معينة أو مجموعة من الظواهر، ولأنه لا مرجعية هناك، فسوف نقع في الشك والقصور، إنها خيبة أمل في كون المعرفة الإنسانية المشروعة، والمؤكدة تنحصر فيما تمدنا به الحواس، وعلى قدر هذه الحواس، وما يمدنا به العلم والخبرة هو احتمالي، وعلى أحسن الأحوال نسبي وظاهري، محدود بما يظهر، فهو ظاهراتي. أما بالعمق فالأمر مجهول، وكل ما هنالك تقولات وتخرصات لا تمت للعلم بصلة، وحال علمنا ها كحال سمكة الصياد العجوز في رواية «الشيخ والبحر» لهمنغواي، فما هو مؤكد، ومحصل منها عبارة عن هيكل عظمي ليس إلا. إن فلسفة «ديفيد هيوم» تجربة ساخنة، خرجت من الفرن للتو. نقول هذا بصرف النظر عن موافقتنا أو عدمها لتشريح خبرته وأقواله في فاعلية العقل، أو السبب والنتيجة. أما خلاف ذلك، ولأن نظرتنا تنطلق من أن المعرفة الإنسانية بالبداية ذات طبيعة انفعالية، إحيائية ينقلها الإنسان من وجدانه ليضمنها الأشياء، وعند نضوج العقل تبعاً لقوانين نضوجه، ولتفاعله مع الأحداث، وظواهر الكون، يطمح كمطلب للعقل لتفسير الكون، ولا يقبل ما به من عواطف ومشاعر، وانفعالات «دينية، جمالية، عاطفية، وأخلاقية» إذ لا بد من عقلنة الكون وتفسيره بالعقل، فتأخذ هذه العواطف شكل الفكرة. إن الفكر الإنساني ليفسر الكون متدرجاً من الانفعال ليس بالمعنى الـ «هيومي» فقط حيث تلد الفكرة مستندة إليه، ثم تأخذ بالبعد عنه شيئاً فشيئاً. ما بالفكر يمكن أن يكون معقولاً مستنداً على العقل، ولكنه وحتى على المستوى العقلي، ودون رجوع للتجربة لا يمكنه التوصل لقناعة من أن الحقيقة المحصلة هي حقيقة يركن لها. وهكذا يطلق سهاماً من جعبته، موائماً بينها، وبين ما يرى وما يشاهد، وهي مشاهد ناقصة، لأن ما يراه، وما يلمسه، ويحسه ليست الأشياء كما هي، وإنما قشور القشور، فيأخذ ما بجعبته بالنفاذ، وما كان بالجعبة بالأصل كبيراً وعظيماً وعميقاً. إن الإنسان يمد مادة عقله ووعيه، وعاطفته إلى ما بعد الظواهر إلى أعماقها، وهنا وحسب «هيوم» تصح الفكرة ويصح نقيضها. إننا نتفق مع هيوم تمام الاتفاق.

بالنظر لحالة العلوم في عصر «هيوم» وضخامة المجهول، وبالاستناد الأكبر على أدوات الإنسان المعرفية من حواس وعقل، فإن ما توصل إليه هيوم يعتبر منطقياً إلى حد معقول، ويتفق مع ما نذهب إليه بخطواته العريضة.

6- عمانوئيل كانت Kant 18041724-:

نحن نتعرف على المفكر من إنتاجه وأفكاره بالحالة التي تصلنا بها، أما قبل هذه الأفكار فلا نعلم إلا ما يكون قد تسرب إما عن طريق المفكر ذاته، أو معارفه ومعاصريه، ولكنه يبقى القليل، لأن المعتمد هو الكلمة أو الرمز المدون، على أنه ليس بالضرورة أبداً أن يكون ما وصلنا من المفكر هو أول ما وقع له، إذ قد يكون فِكر المفكر قد مر بمراحل مهمة قبل الكلمة والرمز المدونين. ولأن مثل هذه المحاولات الفكرية قد تكون فجة وغير ناضجة، وقد تكون بالعكس عميقة، إلا أن المفكر قد لا يضطلع بتدوينها، فتبقى محاولات منطلقها، ومنتهاها الفكر فقط، وهنا نتوقع الكثير الكثير الذي لم يدون، والذي لم يطلع عليه أحد، فليس بالضرورة أن يكون ما دونه مفكر وكأن لم يسبقه شيء. بل ما هو معلن قد يكون نتيجة لخبرات فكرية مختلفة مر بها المفكر، وهنا يعترف كانت بأنه كان توكيدياً، بمعنى التمسك والتيقن ببعض الأفكار الفلسفية مما سبقه من فلسفات، وكان لـ «هيوم» العدو المحبوب فيما بعد فضل تنبيهه من سباته العقائدي.

لا نعلم شيئاً تقريباً عن التجارب الفكرية للفيلسوف وهو بمعزل عن دراساته الفلسفية والمدونة، ولكن المؤكد أن «كانت» كان يتشوق للمعرفة، وكان مملوءاً دهشة: «شيئان يملآنني إعجاباً، السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي، والقانون الخلقي في نفسي»، والمؤكد أيضاً أن شغفه بالمعرفة، وطموحه للوصول للحق، لا يدانيهما شيء في حياة فيلسوفنا، لذلك كان «كانت» فقيراً، كما بقي أعزباً طوال حياته التي قضاها بالدرس والكتابة، والتحصيل، والدأب والمثابرة، حيث أخضعها لنظام محدد لم يحد عنه حتى أيامه الأخيرة (نهوض، شرب قهوة، كتابة، محاضرات، نزهة)، لم يبتعد عن المنطقة التي ولد بها كثيراً، إذ ليس من المهم التعرف على بلد بعيد، أو دولة نائية طالما أن العالم كله مجموع برأس المفكر، ليس بمظاهره بل بأعماقه وهذا هو المهم.

إن خصال «كانت» تنبئنا بما كان لهذا الفيلسوف من استقامة، ومثابرة وحب للمعرفة والعلم، رغم أن الفيلسوف فصل بين الأخلاق والعلم، إلا أننا نرى أن لا انفصال هناك، فالاستقامة والمثابرة والحيادية التي اتضحت عملاً وفي فكره الأخلاقي، حيث نادى الفيلسوف بأن يعمل الإنسان الخير للخير فقط دون توقع مكافأة أو خشية، مثل هذه الأخلاق العظيمة لا يمكن إلا وأن تكون قاعدة للفكر العلمي، والفلسفي الحقيقي، حيث العلمية تقتضي الحيادية، ولا يمكن الوصول للحقيقة دون اتخاذ مثل هذا الموقف الحيادي، يقول الدكتور «فؤاد زكريا»:[1] «... القيمة الأخلاقية العليا التي يتميز بها العالم في كلمة واحدة، هي «الموضوعية»» وفي محاولة منه لتفسير هذه الموضوعية يورد: «أن تكون للمرء روح نقدية» ثم: «حين يمارس العالم هذا العمل، ينبغي عليه أن يطرح مصالحه وميوله واتجاهاته الشخصية جانباً، وأن يعالج موضوعه بتجرد تام»[2] ثم: «... فالموضوعات التي يعالجها، والأفكار التي تقدم إليه، تقف كلها أمامه على قدم المساواة دون أية محاولة مسبقة من جانبه لتفضيل إحداها على الأخرى»[3]. كما أن للصدق قيمة كبرى في المجال العلمي: «إن العلم هو الفعالية التي يكون فيها الصدق وبشكل واضح شرط ضروري للنجاح، فالصدق في حقيقة الأمر هو مقياس نجاح العلم. وهذا أمر من الصعب قوله بالنسبة لأي فعالية بشرية أخرى»[4].

فهو موقف أخلاقي من جهة، وعلمي من جهة أخرى، ومثل هذه الذهنية هي التي من شأنها الوصول للحقيقة وقول الحق وإعلانه، ولولا هذه الأخلاقية لما أمكن لأي مفكر، أو عالم بمعنى الكلمة قول الحق وطلبه، لأن النَّزاهة البعيدة عن الغرضية، هي موقف أخلاقي، وعلمي، تتطلبه الحقيقة، التي هي بذاتها ضرورة كائنة هناك بعيدة عن أغراضي وأهوائي، فقد تكون لغير صالحي، ولا تتطابق مع مزاجي، ولكنها موجودة حقيقة، وعليه فهي تقتضي ضرورة الحيادية والنَّزاهة، فأخلاق «كانت» كما سنرى تترجم لعقل عالم وفيلسوف قبل كل شيء.

(1)د. فؤاد زكريا. ص 280. التفكير العلمي. سلسلة عالم المعرفة عدد آذار عام 1988 ط3. عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت.

(2)د. فؤاد زكريا. ص 290. مصدر سابق.

(3)د. فؤاد زكريا. ص 296. مصدر سابق.

(4)ج. سوليفان. حدود العلم. Limitation of science ص 51. عن الدار العلمية 1972 م.

كما أن اهتمامات «كانت» شملت ميادين واسعة بالإضافة للعلم والأخلاق، فهناك فلسفته الجمالية، كما اهتم بدراسة الأجرام السماوية، وله نظرية في أصل كواكب المجموعة الشمسية تقترب من نظرية «لابلاس» اتخذت اسم نظرية «كانت - لابلاس» التي تذهب إلى أن تكون الكواكب، إنما كان نتيجة سديم من الغبار والغاز، وأن الكواكب القريبة من الشمس تشكلت لاحقاً، وأن البعيدة عنها تكونت أولاً، لذلك فهي ولا بد وأنها مأهولة بكائنات أرقى من الإنسان بسبب أن الزمن الأطول منحها الفرصة الأطول لتنمو وتتطور، وأن جميع الكواكب قد شهدت الحياة. كما أن الفيلسوف اهتم بدراسة الأجناس البشرية ذاهباً إلى أن الإنسان لا بد وأنه تحدر من أصل حيواني، وأن الإنسان البدائي لم يكن كما هو الإنسان الآن، حيث تدرج متطوراً، إلى أن وصل للحالة التي هو عليها الآن، ويدلل على ذلك ببعض الأمثلة، منها: أن الطفل البدائي لم يكن كأطفال اليوم، الذين يبكون عند الولادة، إذ لو كان الطفل البدائي يبكي إذاً لافترسته الوحوش.

ولما تمكن الإنسان من البقاء، ويستدل من ذلك على أن الإنسان البدائي مختلف تماماً عن الإنسان اليوم، وأنه ليس ما يمنع من ثورة طبيعية جديدة تهذب من «الأورانج أوتان» أو «الشمبانزي» بحيث يتمكنا من الحصول على طبيعة مهذبة، رفيعة، تحاكي طبيعة الإنسان، ويتساءل: كيف تمكنت الطبيعة من ذلك؟ وما هي الطرق التي سلكتها، والأدوات التي استعملتها هذه الطبيعة المدهشة. كما اهتم «كانت» بشؤون المجتمع والسياسة، وله رسالة في «السلام الدائم»، ذهب بها لضرورة تأليف لجنة تضم جميع الدول تبحث أمور السلم والحرب، وتحل النِّزاعات، وتعمل لإحلال السلام ولمساعدة الدول بعضها بعضاً فكانت «عصبة الأمم» في أعقاب الحرب العالمية الأولى. توفي «كانت» في مسقط رأسه «كونجسبرج» وكانت آخر كلمة قالها «وهذا حسن»، ودون على شهادة رفاته العبارة الشهيرة التي قالها والتي استشهدنا بها في مطلع حديثنا عن حياته «شيئان يملآنني إعجاباً، السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي، والقانون الخلقي في نفسي».

- الجو الفكري في العصر الذي عاش به الفيلسوف:

كان الوضع الفكري يتقاسمه تياران أساسيان، التيار العقلي، الذي يعتمد العقل حكماً أساسياً، ومرشداً حاسماً في الحياة والعلم، والأخلاق، والتيار التجريبي

المؤمن بأن طريق المعرفة الأوحد هو طريق الحواس. تم ذلك دون أن يدرس هذان التياران سلامة توجهاتهما بالشكل الحقيقي والمقنع، الذي يؤدي لمعرفة موثوقة تؤدي للتقدم.

فالمسألة النقدية تعني نظرية المعرفة، لأنها تنصب أساساً على إمكانية هذه المعرفة، وقيمتها، وحدودها، إلا أن «كانت» وسع من دائرة اهتماماته هذه بتوسع مجالاتها المختلفة بجعلها تنصرف للإجابة على ثلاثة أسئلة: «ما الذي يمكنني أن أعرفه؟» و«ما الذي ينبغي لي أن أعمله؟ «وما الذي أستطيع أن آمله؟»»(1). وهذه الأسئلة تقابل مشكلة المعرفة، والأخلاق، والدين، وهكذا أخذت الفلسفة النقدية بالتوسع، ولم تعد تقتصر على فحص العقل النظري، بل وسعت دائرتها لتشمل العقل العملي. وعند اكتشاف «كانت» ملكة ثالثة هي ملكة الحكم، أو الوجدان، كان له مساهمة في علم الجمال، والغاية، والحق. إن «كانت» كان يريد أن يستوعب نقده كل المعارف البشرية، على أن يقيمها على أسس راسخة تبعده عن الفلسفة الاعتقادية التوكيدية Dogmatisme والفلسفة الارتيابية التشككية Scepticisme، بل أراد للفلسفة أن تكون علماً وتفسح المجال للعلم الحق بالبروز والتقدم، وذلك بتعيين إمكانات الفكر البشري وحدوده، ولهذا فهو يقول: بأن: «الصلة بين النقد والميتافيزيقيا المدرسية القديمة هي كالصلة بين علم الكيمياء والسيمياء، أو كالصلة بين علم الفلك والتنجيم».

إلا أن نقطة بداية الفيلسوف لم تكن الشك الديكارتي الذي طاول كل معارف الإنسان وقواه، لأن طريقة ديكارت في بناء معرفة موثوقة لم تكن صائبة، إضافة لأنها جعلت الطريق طويلاً وصعباً، لأن هناك علمين لا يمكن الشك بهما، وهُمَا ماثلان، ومصدقان من الجميع ألا وهما الرياضيات والعلم الطبيعي. إذاً ما الطريق الذي اختاره الفيلسوف؟ لا بد في البداية من التفرقة بين التجربة وبين المعرفة الخالصة.

يعتبر «كانت» أن كل معرفة لا بد من أن تبتدئ بالتجربة، لأن المعطيات الحسية التي هي ظواهر الأشياء لا بد من أن تؤثر في حواسنا، فتولد في أذهاننا بعض التمثلات، أو تدفع قوانا العقلية لتحقيق بعض أوجه النشاط قبل المضي في إيضاح أفكار الفيلسوف يجدر إلقاء نظرة أكثر تفحصاً للبيئة الفكرية التي كان لها أثرها في إنتاج المفكر.

(1)كانت والفلسفة النقدية. د. زكريا إبراهيم ص 62. دار مصر للطباعة. الفجالة. دون تاريخ.

بشكل خاص لقد أعلى العصر الذي عاش به الفيلسوف من قيمة العقل ووضعه بالصدارة، فلا قيمة إلا للعقل وبالعقل، وكان هذا الإيمان يعم الناس جميعاً، فتراجع أدب العاطفة، وتراجع الإيمان، وانتشر الإلحاد. حتى لقد بلغت موجة الإيمان بالعقل حداً من الاتساع، والعمق درجة أن جعل الناس في ركن من منازلهم تمثال امرأة حسناء، أطلقوا عليها «العقل»، وكان لهذا الإيمان بالعقل فرسانه مثل «لايبنتز» وتلميذه «وولف WOLF» الذي نشر فلسفة أستاذه الذي وحد بين أفكار الذهن، والموجودات، فما يوجد بالفكر بوضوح له مقابل بالواقع وبذلك اشتق الوجود من الفكر، وهكذا أخذت الأشياء تدور حول العقل. ولكن لهذه الموجة المغالية ردة فعل تمثلت بالتجريبيين والحسيين، أمثال «لوك» و«هيوم»، وبالعاطفيين أمثال «روسو» في فرنسا، الذي وقف وحده يحارب الإلحاد، وكان لكل هؤلاء أثره في «كانت» عندما بدأ يطلع على الدراسات الفلسفية، ومن ثم يدرسها في جامعة «كونسجبرج»، حيث منح أخيراً كرسي الأستاذ في الجامعة المذكورة بعد تمنع دام قرابة الخمسة عشر عاماً، فماذا كان يقول «لوك»؟.

كان يعتقد هذا الفيلسوف: «أن لا شيء في الذهن دون أن يكون من قبل في الإحساس»، بحيث إنه لا وجود فائق لمنحى واحد في الذهن لم يستق عن طريق قنوات الإحساس، وهكذا أنكر الأفكار الفطرية التي قال دعاتها إن الإنسان يولد وبعقله هذه الأفكار، كالأفكار التي تميز الخير من الشر، إلى جانب أفكار أخرى، كل حسب وجهة نظره. وقد قال «لوك»: إن عقل الإنسان يولد بالفطرة وهو صفحة بيضاء، وقابل للانفعال بالأحداث الخارجية، والموجودات، فتترك به أثرها عن طريق الحواس، وما إن تصبح في الذهن حتى يكون لها أفكار وتصورات، وإن أفكارنا ومعلوماتنا جميعها، مستقاة من الخارج، من الموضوعات، وهذه الموضوعات هي الشيء الوحيد الذي نستمد معلوماتنا منه.

كان لبعض هذه الأفكار أثر على «كانت». كما كان هناك «باركلي» وهو مفكر ديني، وأسقف كنسي. هاله طغيان الإلحاد فأراد إبطال أسسه، فذهب لإبطال المادية، وإمحاء العالم الخارجي في سعي منه لتثبيت الروح، مدللاً، على ذلك بالقول: بأنه لو افترضنا أمامنا إنساناً أصماً وتفاحة، وقمنا بتقديم هذه التفاحة للإنسان الأصم بأن

نقول لـه «هـذه تفاحـة» فسـوف لـن يتعـرف عليهـا عـن طريـق اللغـة لأنـه أصـم، ولكنـه يتعرف عليها عن طريق البصر واللمس، والشم والذوق. ولكن لو فرضنا أن هذا الإنسان أصم وأعمى فسوف لن يتعرف على التفاحة إلا باللمس، والشم والذوق، ثم لو فرضنا أن هذا الإنسان دون حاسة للشم والذوق، فلن يتبقى له إلا حاسة اللمس، ليتعرف عن طريقها على التفاحة. ثم لو فرضنا أن أصابع يده أصيبت بالشلل، فإنه لن يتعرف على التفاحة إطلاقاً مهما حاولنا، إذاً فالأشياء الخارجية صنيعة حواسنا، ودون هذه الحواس لن يكون شيء على الإطلاق. وتبعاً لذلك أنكر «باركلي» وجود العالم الحسي، ولم يستبقِ إلا ما يستشعره، وما يستشعره بنفسه بوضوح هو العقل، أو الروح، وهو الوجود الأوحد الحقيقي. إلا أن حجة «باركلي» بدل قضائها على الخصوم، ارتدت عليه فأطاحت بفكره، إذ كان من الأجدر «لباركلي» أن يواجه خصومه بالقول: صحيح أن العقل مرشد لنا وأمين في كثير من شؤون حياتنا، إلا أنه وعند اشتداد الأزمات لا يكفي العقل وحده، بل نخذله لنلجأ إلى العاطفة، والإيمان، فالعاطفة، والإيمان ميلان ومرشدان لا يقلان عن العقل.

المفكر الذي أثر بـ «كانت» وأيقظه من سباته العقائدي «الدوغمائي» بأفكاره المثيرة، كان العدو المحبوب «هيوم» الفيلسوف الإنجليزي، الذي أبطل العقل والعلم، بتجريده العقل من أية فاعلية، خلا الانفعال، فلا أفكار فطرية، كما لا يطلع بأية مهمة، سوى تلقيه للمدركات الحسية بالخبرة، مفككة، متناثرة، جزئية، تتوالى على صفحته بتعاقب رتيب متكرر، فتكون لديه عادة الربط بين الأحداث المتعاقبة، فيخلع الإيمان النفسي بالرابطة بين الظواهر على الأشياء ذاتها، ظاناً أن هناك رباطاً من العلية بين الظواهر ذاتها، مما يقودنا لوهم وضع القوانين الكلية والضرورية بين الأشياء، وهي في حقيقتها خلو منها، وبالاستناد إلى رابطة العلية والضرورة، نصل إلى أفكار لا وجود لها إلا في مخيلتنا، كأفكار الجوهر، والنفس، والله، ونحن في واقع الأمر نسقط ما لدينا على الأشياء من كلية وضرورة، وعلية. الأشياء كما تصلنا بشكل مدركات جزئية متعاقبة، مفككة، لا تحكمها الضرورة ولا الكلية ولا العلية، وإن كان في الأشياء ثمة شيء من هذا فليس بمستطاعنا إدراكه، والمعرفة الحقيقية هي جملة انفعالات تنطبع بها حواسنا، وعقلنا، وبغية معرفة الأفكار الحقيقية فيها، يجب الوقوف على انفعالها، الذي

اشتقت منه، والفكرة التي ليس لها انفعال يجب طردها وتبديدها، وفكرة (النفس، الله، الجوهر، الروح) من هذه الأفكار التي يجب تبديدها، إذ لا وجود لدينا انفعال للنفس، أو الجوهر، أو الله، أو الروح، وكل ما في الأمر حزمة من الانفعالات، نهض عقلنا بمهمة ربطها جميعاً بعضها ببعضها الآخر.

أثار هذا الكلام «كانت» المؤمن، فأراد أن ينقذ الإيمان والعلم، ولا بد له من نظرية جديدة متخصصة، واقعية تضع كل شيء في نصابه حقاً، وتظهر ما هو حق وصواب، وما هو خاطئ ومغلوط، فكانت له «الفلسفة النقدية» كما تسمى، التي أعادت فحص ملكاتنا المعرفية، قبل الاعتماد عليها في وضع فلسفة، أو علم لمعرفة هذه الإمكانات حق المعرفة، وما بإمكانها الوصول إليه، وما هو حقيقي عن طريقها، وما لا يمكنها الوصول إليه، أي باختصار دراسة أدواتنا المعرفية قبل استعمالها، لاستعمالها بما تصلح له، وما بإمكانها التوصل إليه عن ثقة وجدارة.

أما النبي الآخر، والذي أثر في «كانت» هو الفيلسوف الفرنسي «جان جاك روسو» الذي تصدى للعقل والإلحاد، معتبراً الثقافة شراً و«الإنسان المفكر إنساناً سافلاً»، والعقل منبع الشر والإلحاد والرذيلة، منادياً بالعودة لحياة الطبيعة، والبدائية المتسمة بالفضيلة، وبسلامة الفطرة، والتلقائية، حيث كان هادي الإنسان الأوحد غريزته، وعاطفته، والغريزة والعاطفة ميزتان أكثر رسوخاً في طبيعة الإنسان، من العقل الحادث، فعن طريقهما تمكن الإنسان البدائي من العيش بسلام، وبتعاون ومحبة، وعلى الإنسان الحديث طرح وسيلة العقل، والعودة للفطرة والبساطة، حيث يجد سعادته التي لا شك فيها، فالعقل والمدنية الحاضرة أم للشرور والتملك والفساد، والفرقة والحروب.

ولئن كانت الخبرة هي نقطة البداية في كل معرفة لدينا، لا يعني قطعاً أن كل معارفنا تجريبية بالضرورة، إذ لدينا نوع من المعرفة غير مستقى من التجربة، ولا يستند على أي معطى حسي، وهي المعرفة الخالصة، المتقدمة على كل تجربة (Apriori) ومثالها القضايا الرياضية الخالصة الحقة، كما يوجد في الفيزياء أمثال هذه القضايا. إذاً لدينا معرفة خالصة، سابقة لكل تجربة، ومعرفة لاحقة تجريبية، ولكل من المعرفتين مزاياه وخصائصه، ومن مزايا المعرفة الخالصة أنها يجب أن تكون ضرورية، أولية، وكلية معاً.

ضرورية بمعنى أنها معرفة تقوم على الرباط الضروري والعلاقة الحتمية بين ظواهرها، وحدودها، وما يشكل هذا الرباط هو علاقة «العلة»، وهي مفهوم أولي، لأن ما تمدنا به حواسنا هو معطيات حسية متناثرة، مفككة، وأحداث جزئية متغيرة لا أثر بها لرباط في الواقع، وعليه لا بد وأن يكون مفهوم العلة مبدءاً أولياً من مبادئ الفكر. والكلية تعني أن مثل هذه المعرفة لا تقبل الاستثناء والتحديد، ومثل هذه المعارف لا تتساوى حتماً والأفكار الفطرية التي قال بها العقليون، لأن مثل هذه المبادئ تشكل الشروط الضرورية للمعرفة، وبالتالي فهي ليست معارف ناجزة، ولكنها شروط تصبح المعرفة بمقتضاها ممكنة.

أما المعرفة التجريبية، فهي التي تشكل المعرفة الحقة، والعلم الحق، لأن ما هو أولي بذاته في فكرنا والذي هو شرط المعرفة الضروري يلتقي ما هو تجريبي حسي، عياني، فتنطبق هذه المبادئ الأولية على معطيات الحس المتكثرة، والمتناثرة، فتترتب، وتتماسك، مشكلة التجربة، ومشكلة بالتالي القضايا والأحكام العلمية، إذ أن ما هو أولي ليس علماً، لأنه عبارة عن صور فارغة لا معنى له بذاته، كما أن ما هو حسي ليس علماً، وإنما معطيات مفككة متغيرة، متناثرة، ليس بإمكانها بناء علم بمعنى الكلمة، وإنما وحتى يكون لدينا علمٌ يستحق هذه الاسم لا بد من تلاقي ما هو حسب تعبير «كانت» أولي، وسابق، ومفارق أي «ترانسند تالي»، مع ما هو واقعي وحسي، فتتركب لدينا الأحكام التي تقوم عليها العلوم الحقة.

إذاً، ولأن هناك معرفة أولية خالصة، ومعرفة بعدية تجريبية، تقومان على نوعين من الأحكام مختلفين كل الاختلاف، فما هي أحكام كل معرفة، وكيف يمكننا التمييز بينها، وما هي صفات كل منها؟ وأي نوع من الأحكام هي التي تستحق صفة «الأحكام العلمية»؟. هنا يميز «كانت» بين نوعين من الحكم: أحكام تحليلية، وأحكام تركيبية، فما هي الأحكام التحليلية؟.

من المعروف أن الحكم التحليلي هو الحكم الذي يستند إلى مفهوم (قضية، موضوع) ونقوم بتحليله إلى العناصر المتضمنة به، دون أن نضيف شيئاً لمحتواه، فالنتائج بمثل هذه الأحكام لا تزيد عن كونها مفسرة لقضاياها، ومفاهيمها دون أن تزيد معرفتنا شيئاً عن موضوعاتها، فهي بمثابة تحصيل حاصل مثل «كل آ ب هي آ»

أو «الكل أعظم من الجزء» أو «كل جسم ممتد»، فالنتيجة مستخرجة من المقدمة التي هي آب، والجزيء مستخرج من الكل، والامتداد من الجزيء، فلا إضافة جديدة هناك، ومثل هذه الأحكام تستند إلى مبدأ «الهوية»، وكل مخالفة له توقعنا في التناقض، فهي أحكام غير متناقضة، وتبعاً لذلك، فهي أحكام أولية، وضرورية، وكلية. فهي إذاً سابقة على كل تجربة (a priori)، قبلية.

ولأن هذه الأحكام كلية وأولية، ضرورية، فهي مستمدة من ذواتنا، وبالتالي فإنها تفتقر إلى الموضوعية، لأنها تفسيرية لا تزيد علمنا بموضوعاتنا، ولا توسع معرفتنا، وعليه ظن الفلاسفة «العقليون» أن الأحكام العلمية كلها تحليلية، ولأنها كذلك فهي لا تقوم على التجربة وليست بحاجة لها.

أما النوع الآخر من الأحكام فهو الأحكام التجريبية التأليفية، التي تقوم على تأليف جديد بين الموضوعات والمحمولات، فتزيد معرفتنا بموضوعاتها، مثل «كل الأجسام ثقيلة» أو أن «آ هي ب» وبالطبع فإنه من غير الممكن استخراج الثقل من الجسم، والـ ب من آ دون الرجوع للتجربة، والاكتفاء فقط بتحليل مفهوم الجسم. إن من يزودني بالمعرفة الجديدة لا شك هو العودة للتجربة، والتيقن من اتصاف الجسم بالثقل، وبناءً على مثل هذه الأحكام، أرجع الفلاسفة (التجريبيون) كل معارفنا العلمية إلى الأحكام التجريبية، لملاحظتهم أنه لا يمكننا التقريب بين حدين كانا منفصلين دون معاينة الواقع بالذات، بحيث نوحد بينهما مثل قولنا «الذهب غير قابل للصدأ»، فكيف يمكننا من تحليل مفهوم الذهب الوصول إلى نتيجة «غير قابل للصدأ» دون الرجوع للتجربة، وملاحظة ومعاينة ذلك على أرض الواقع؟! لذلك ادعى هؤلاء الفلاسفة أن المعرفة التجريبية واقعية، حقيقية، دون أن يتمكنوا من تفسير ما بهذه المعرفة من ضرورة.

إذاً وصلنا للتمييز بين أحكام تحليلية وأحكام تجريبية، واعتبرنا كما اعتبر «كانت» أن الأحكام التحليلية لا يمكنها أن تقيم علماً بمعنى الكلمة، وكذلك الأحكام التجريبية، لأننا نعلم أن التجربة لا تمدنا إلا بإحساسات، أو بحدوس حسية جزئية، متغيرة، ومتفرقة، وحتى يمكن لمثل هذه الأحكام أن تشكل علماً حقيقياً، لا بد من أن تكون أحكاماً تجريبية من جهة، وأولية من جهة أخرى حتى تتحقق لهذه الأحكام

الضرورة والكلية، لأنه دون ضرورة لن يكون لدينا إلا تكديس للظواهر بلا معنى ولا رابطة، ولن يكون لهذه الأحكام صفة الكلية، وعليه فلا بد للعلم حتى يكون علماً من اتصافه بالضرورة، وبالواقعية، والكلية، فتكون لدينا الأحكام التركيبية الأولية، فهل لدى العلوم الثابتة والحقة مثل هذه الأحكام؟.

يعتبر «كانت» بعد الفحص النقدي لأحكام الرياضيات، أنها هي الأخرى أحكام تركيبية أولية، وإن كانت القضايا الرياضية الحقة هي أولية صرفة، ولكن هذا لا يمنع من وجود الأحكام التركيبية الأولية في الرياضيات مثل «الخط المستقيم هو أقرب مسافة بين نقطتين».

فلا يمكننا اشتقاق الكم وهو «أقرب مسافة» من الكيف وهو «الخط المستقيم»، وبالتالي فإن مثل هذا الحكم هو حكم تركيبي، ولكنه أيضاً حكم أولي لاتصافه بالضرورة والكلية، وكذلك الحال بالنسبة للحساب فإن الحكم «5+7=12» ليس حكماً تحليلياً لأنه لا الخمسة تتضمن الـ 12 ولا السبعة تتضمن الـ 12، فالنتيجة هنا هي تركيبة غير متضمنة في كلا العددين 5 و 7، ولكن هذا الحكم يتصف أيضاً بالضرورة والكلية، فالحكم هنا تركيبي أولي. وإذا ذهبنا للفيزياء، (علم الطبيعة)، نجد أن أحكام هذا العلم بمعظمها هي من هذا القبيل، فالقضية بأن «كمية المادة في كل تغيرات العالم المادي، تظل كما هي دون أدنى تغيير» هذه القضية ضرورية أولية، وفي الوقت نفسه تركيبية، وإنكارها يؤدي إلى وقوعنا في التناقض.

بعد أن فرق «كانت» بين أنواع الأحكام، فرق بشكل حاسم بين الحساسية والفهم، على اعتبارهما مصدري معارفنا الأساسيين[1]. فالحساسية نوعان: الحساسية التجريبية، والحساسية الصورية، فالحساسية التجريبية تنحصر وظيفتها في إمدادنا بالحدوس الحسية الكيفية للأشياء (إحساسات كيفية) متناثرة، مفككة، غير منتظمة، ومادتها معرضة للتغيرات، وجزئية، وهذه ليس من شأنها إمدادنا بأحكام، بل تنحصر مهمتها بالمعطيات الحسية، التي تقابل حساسيتنا، وهي معطيات واقعية، صادرة عن الموضوعات الخارجية، إلا أن هذه المعطيات لا تبقى مفككة غير ذات معنى، فلا بد لعقلنا من ترتيبها، وتنظيمها توطئة لفهمها، وهنا تأتي مهمة الحساسية الصورية،

(1)تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم. دار المعارف بمصر عام 1966 م ص 221.

حيث تضطلع بمهمة تنظيم وترتيب هذه المعطيات وأداتها في ذلك صورتا المكان والزمان، وهما حدسان أوليان، كليان، ضروريان، غير مجردين من الموضوعات الخارجية، بل يشكلان بنية حساسيتنا، فهما مبدآن باطنيان في صميم حساسيتنا، قوالب ذاتية لملكة الإدراك الحسي، حيث ترصف معطيات الحساسية التجريبية حسب قانون، نمط، في صورة المكان، أي تصبح ظواهر مرتبة، متحيزة في مكان الحساسية المطلق، فيكون لدينا العالم الخارجي كما نراه في المكان. وكذلك الأمر تفهم الظواهر الحسية، متعاقبة، متقارنة في الزمان الحسي، فيقوم لدينا «الإدراك الحسي»، الذي يعتبره العقليون صورة دنيا من صور المعرفة لدينا، بينما يميل التجريبيون لتوحيده مع الإدراك المعرفي الفاعل، معتبرين إياه أساسياً في أحكامنا، بينما لدى «كانت» فالأمر يختلف على أساس أن الإدراك الحسي لا يمدنا بأحكام حقيقية، علمية، لأن موضوعاته هي ظواهر غير مترابطة، ومتغيرة، وجزئية، ولا بد أن يكون الحكم من جنسها، أي أحكام تخلو من الضرورة والكلية، فعندما أقول مثلاً «ضوء الشمس يسخن الصخر» أصدر حكماً مبنياً على الشعور الذاتي، ولا قيمة علمية، وموضوعية له، لأنه يترجم مشاعرنا. أما عندما أقول: «إن ضوء الشمس هو علة تسخين الصخر»، فإننا نصدر حكماً من نوع آخر، فالحكم من النوع الأول ينتمي للإدراك الحسي، بينما الحكم من النوع الثاني يصدر عن ملكة أخرى، غير ملكة الحساسية، وهو حكم ينطوي على الضرورة والعلية. وهذا النوع من الأحكام كان على التجريبيين أمثال، «لوك وهيوم»، من الصعب تفسير الضرورة والكلية بها، لأن كل حكم يتجاوز الظواهر، والمعطى الخارجي هو ضلال ووهم، كأن أصف موضوعاً من المواضيع بالجوهر، أو الكلية، مثلاً عند «هيوم»، بينما الأمر يختلف بالنسبة لـ «كانت». إلا أن هذا النوع من الأحكام، التي يصفها بالتجريبية، إنما تضطلع بها ملكة أخرى غير ملكة الحساسية، ألا وهي «ملكة الفهم» التي تنطوي على مبادئ كلية، صورية، تتصف بالضرورة والقبلية، تستند إلى المدركات الحسية، كما هي في الزمان والمكان، وتنشأ أحكام أولية تركيبية، حيث تسعى هذه الملكة لجعل مدركاتنا مفهومة، متعقلة، وهذه الكلية والضرورة لم تأت من الظواهر والخبرة، لأن المنطق الصرف عاجز عن تأليف أحكام تتصف بالكلية والضرورة، هذا، لأن المنطق الصرف يستند إلى مبادئ ذاتية كمبدأ

(الهوية) الذي يجعل من الصعب استنتاج قضايا كلية، أو استنتاج شيء جديد من معطي حسي، مخالف، وإلا وقع في التناقض حيث لا كلية، ولا ضرورة بالمعطى الحسي، فلا بد إذاً من أن تكون هذه الضرورة والكلية، والعلية، هي شروط ذاتية لإمكان المعرفة تنطوي وتشكل بنية الذهن الصورية.

بقي أن نشير إلى أن «كانت»، يقيم الرياضيات على صورتي الحساسية (المكان والزمان)، فالهندسة تقوم على حدس المكان، وهو صورة الحدس الخارجية للحساسية، بينما الزمان هو صورة الحدس الداخلية للحساسية، حيث تتعاقب مدركاتنا الشعورية عن أحوالنا الداخلية بتسلسل وتعاقب زمنيين. كما أن الزمان هو الصورة التي يقوم عليها علما الميكانيك والحساب، إذ أن العدد في النهاية هو تكرار للوحدات نفسها بعضها بعد بعض بتسلسل زمني. وقل الشيء نفسه عن الميكانيك، إذ إن الحركة إنما تتم بتسلسل زمني أيضاً، بالإضافة لموضوعات المكان، والأحداث الخارجية، فهي تأخذ البعد الزماني نفسه، وعليه فالزمان أشمل وأوسع من المكان، و«كانت» هنا يخالف «نيوتن» في مذهبه عندما جعل الأخير الزمان الآلية، والجهاز الكامن في الذات الإلهية، حيث يتم له عن طريقها فهم العالم، بينما لدى «كانت» فالزمان يعود للإنسان وقواه العارفة. ولا حاجة للقول بأن نظرية «كانت» هذه لاقت كثيراً من النقد، بل إن تطور العلوم، وخاصة الرياضيات قد استبعد كثيراً منها، إلا أن هذا لا يعني أنها كانت قراءة في فنجان، فواقع الأمر أن الاتجاه في العلوم الحديثة يميل لاعتبار الزمان معطى ذاتياً أكثر منه موضوعياً، كما جاء في كتاب «الزمان عبر التاريخ» لعدد من المؤلفين، حيث ذكر «إيين نيكلسون»: «وهنا نعود مرة أخرى إلى القول بأنه لا وجود لزمان مطلق، والزمان نفسه مواضعة متغيرة تتسم بالمرونة»[1].

«والجدير بالذكر على نحو أخص أن نتيجة فيزياء أينشتين هو الشعور بأن الزمان مفهوم غير كاف تماماً»[2].

---

(1) الزمان عبر التاريخ. عدد من المؤلفين ص 231 سلسلة كتب عالم المعرفة عدد 159 عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت.

(2) المرجع السابق، ص48.

كما ذهب لذلك «ابن رشد» كما أسلفنا. ولأن الكلمة النهائية بالعلوم لم تقل بعد، فإذا اعتبرت الفيزياء الحديثة شكل الكون منحنياً على ما جاء في فيزياء «أينشتين»[1]، فمن يستطيع الإقرار بأن هذه الصورة للعالم ستدوم إلى ما لا نهاية؟.

بعد أن يقيم «كانت» العلم الرياضي على صورة الحساسية الخالصة، فإنه يعتبر أن الحساسية بذاتها ليست قوة معرفية، بل قوة انفعالية سلبية تؤثر بها موضوعات العالم الخارجي، فتتلقى هذه المؤثرات الجزئية، والمتنافرة، والمختلطة معاً، حسب قانون معين، آخذة بعدي المكان والزمان، حيث تصبح مهيأة لأن تتعقل، وتفهم، ولا يمكن أن يتم هذا التعقل قبل تحقيق شروط معينة، وتجاوز أحكام الإدراك، لأن هذه الأحكام أحكام استدلالية، تحليلية، وتقوم على مبادئ المنطق الصرف، فهي بالتالي لا تمدنا بأي معرفة حقيقية عن الأشياء، أو تضيف لمعرفتنا معارف جديدة عن موضوعاتها، فهي إذاً أحكام عقيمة ليس من شأنها أن تكون مادة علمية، وهنا لا بد من قوة أخرى غير «الحساسية» تتعهد بإمكانية إنشاء علم للطبيعة يقوم على أحكام مختلفة كل الاختلاف، وهي «الأحكام التجريبية»، إلا أن لهذه الأحكام شروطاً يجب أن تتحقق بها حتى تأخذ هذه الصفة، ومن أهم الصفات التي يجب أن تحققها هذه الكلية والضرورة، وإذا ما تفحصنا حدوسنا الحسية الواردة من العالم الخارجي بشكل مباشر لحساسيتنا، لن تجد أي ضرورة، أو كلية، كما أن هذه الكلية والضرورة لم تنشأ عن العادة أو التكرار، أو عن ضرورة ذاتية مسقطة على الأشياء كما زعم «هيوم».

ولأن الضرورة والكلية ليستا مما يتضمنهما الواقع ذاته بظواهره المختلفة، كما أنهما ليس كما ادعى «هيوم» ومن لف لفه، فمن أين تحدرتا إذاً، وما هو مصدرهما؟.

يجيب «كانت» على ذلك، بأنه لا بد من افتراض قوة عاقلة أخرى يشكلان مضمونها أو شكلها، يكون من شأنها قلب المدركات الحسية إلى

(1) المرجع السابق، ص137.

مدركات تجربة، وتأليف أحكام تختلف بالنوعية عن أحكام الإدراك كما أسلفنا، وهي الأحكام التركيبية، والأولية ضرورة، وهذه القوة هي «ملكة الفهم»، حيث تنطوي الضرورة والكلية بها، فتقوم هي بإضفائهما على الأشياء، مؤلفة بين ظواهر الإدراك بحيث تتمكن من توحيدها في وحدة مفهومة هي الحكم التركيبي الأولي، ولا يمكن أن يتم لها هذا الربط دون الضرورة والكلية، فـ«كانت» يعتبر «ملكة الفهم»، ملكة تعقل الأشياء، ولا يمكن أن تتعقل الأشياء إلا عندما تأخذ مرتبة الفهم، أي تصبح أحكام ملكة الفهم. إذاً هي ملكة الحكم، والحكم معرفة، فملكة الفهم ملكة معرفة، ولكن هذه المعرفة حتماً يجب أن يكون موضوعها الواقع العياني الحسي بالخارج، يتم ذلك بأن يتلقى الفهم صور الإدراك الحسي، ثم يستخدم وظائفه وهي وظائف محددة، تتمثل في تصورات خاصة به، وتشكل بنية لا يمكنها بذاتها أن تكون إلا جوفاء وفارغة دون أن تملأها صور الحساسية، التي هي انطباعات المادة في الخارج، كما أن صور الحساسية، أي المؤثرات الحسية بذاتها لن تكون مفهومة دون هذه الصورة التأليفية البدئية المنطوي عليها الفهم، فهي «عمياء».

ولكن ما هي هذه الصور البدئية التي هي تأليفات، وكيف يتم لها ربط الأشياء، وبالتالي أن تكون أحكاماً تركيبية، أولية، علمية؟!.

يحاول «كانت» من النظر في الأحكام القديمة عند الفلاسفة المدرسيين استخلاص هذه الصور، ويجعل في مقدمتها صورتي «الكم والعلية». فأنا أتعقل الأشياء بالنسبة لبعضها بعضاً، مثل «الكل أكبر من الجزء» و«حرارة الشمس علة سخونة التربة»، هذه أحكام وقضايا تنطوي على صورتي الكم والعلية اللتين تتصفان بالضرورة والكلية، وبالتالي صورتان وأداتان من أدوات ذهننا، ووظيفة له لتعقل الأشياء. إلا أن «كانت» لا يقف عند هاتين الصورتين الخالصتين للذهن، بل يحاول تحديد عددها، وحصر أنواعها بالتحديد والتدقيق، وهنا يتوصل إلى عدد من الصور يسميها بـ «المقولات» تقابل الأحكام القديمة، التي هي أحكام الكم والكيف وأحكام الإضافة، وأحكام الجهة، ويقابل كل فرع منها مقولة خاصة به.

وهنا جدول الأحكام والمقولات المقابلة لها(1)

جدول الأحكام		جدول المقولات	
من	كلية	وحدة	مثل: كل الناس مائتون
حيث	جزئية	كثرة	مثل: بعض الناس فلاسفة
الكم	شخصية	جملة	مثل: سقراط عالم
من	موجبة	وجود(2)	مثل: الإنسان مائت
حيث	سالبة	سلب	مثل: ليست النفس مائتة
الكيف	معدولة	حد	مثل: النفس لا مادية
من	حملية	جوهر	مثل: الله عادل
حيث	شرطية (متصلة)	علية	مثل: إذا كان الله عادلاً فإنه يعاقب الأشرار
الإضافة	شرطية (منفصلة)	تفاعل	مثل: اليونان أو الرومان هما أعظم شعب في العصر القديم
من	احتمالية	إمكان ـ استحالة	مثل: السيارات قد تكون مأهولة
حيث	جبرية	وجود ـ لا وجود	مثل: الأرض كروية
الجهة	يقينية	ضرورة ـ حدوث	مثل: من الضروري أن يكون الإنسان عادلاً

ومن المعروف أنه سبق لأرسطو إقامة مثل هذه المقولات، مجرداً إياها من الوقائع الحسية، إلا أن «كانت» ينتقد مقولات أرسطو بالقول: إنها غير متجانسة، إذ أن أرسطو يقحم صور الحساسية ضمن مقولاته، كما أنه يقيمها على مصادر مختلفة، والغرض منها مختلف أيضاً، لأن أرسطو حاول التوصل إلى تصنيف الموجودات ضمن أجناس عليا، ليسهل علينا معرفتها وفهمها، بينما «كانت» يقيم مقولاته بناء على أنماط الأحكام، معتبراً إياها، ضمنية، ذاتية، فمقولات «كانت» ذاتية، ومقولات أرسطو واقعية. كما أن الغرض منها عند «كانت» هو تشكيل أحكام تركيبية بربطها ظواهر الوجود، بهدف توحيدها، وإعطائها معقولية، ليتمكن العقل من فهمها، وفهم العالم بوساطتها، فهي وظائف ربط وفهم، لا تتحقق لنا أي معرفة علمية بدونها.

(1) تاريخ الفلسفة الحديثة. مرجع سابق. ص 225 عام 1966 م.

(2) الوجود المنطقي المدلول عليه بالرابطة، لا الوجود الواقعي. نفس المعطيات السابقة.

قلنا إن الحدوس الحسية، متغيرة، جزئية، متناثرة، ومختلطة، بينما مقولات الذهن الخالص كلية، ضرورية، وأولية، تشكل العناصر الثابتة في التجربة، فكيف يتم ائتلاف، واتحاد ما هو متمايز ومختلف؟.

يكتشف «كانت» ملكة جديدة، مبدعة، وتلقائية هي ملكة المخيلة، ومهمتها تنحصر في الربط بين حدي التجربة عن طريق وضع رسوم تخطيطية، تشبيهية، رمزية، يكون من شأنها التقريب بين الحدوس من جهة، وبين تصورات ومعاني الذهن من جهة أخرى، ذلك لأن المخيلة تقوم بدور الوساطة بسبب كون تصوراتها مندرجة في الزمان والمكان حتماً، فهي إذاً حسية بهذا المعنى. كما أن المخيلة أيضاً تقوم بفعل ملاءمة لهذه الحدوس مع التصورات الذهنية الخالصة، التي هي أصلاً شروط للتجربة، وتنطبق على موضوعات الخبرة انطباقاً كلياً، فهي من هذا الجانب ضرورية وكلية، وكمثال على ذلك إن تصورنا للدائرة لا يتم دون أن تقوم المخيلة برسم هذه الدائرة بشكل قبلي، وكذلك الخط المستقيم، فإنه لا يتم لنا تصوره دون أن تقوم المخيلة بإضافة أجزائه جزءاً جزءاً بشكل متعاقب في الذهن، وليس فقط القضايا الرياضية، بل الظاهرات الحسية ذاتها باعتبارها متمثلة في الزمان والمكان، تخضع أيضاً لمثل هذه الرسوم التخطيطية، فالزمان هو الآخر واسطة للربط والتوحيد بين مقولات الذهن والحدوس الحسية الواردة من الوقائع العيانية ذاتها.

والآن هل للذهن مبادئ أولية خالصة ينطلق منها في تأليفه للظواهر توطئة لتعقلها وفهمها؟ يجيب «كانت»: بأنه لما كان العقل يفرض قوانينه، وشروطه على الواقع حتى تغدو التجربة ممكنة، فلا بد وأن يكون هناك جملة من القضايا الأولية الخالصة اللازمة لأنواع المعرفة التي يضطلع بها الذهن، وهذه القضايا الأولية هي مبادئ الذهن الخالص، فما هي هذه المبادئ وما هو دورها؟ ولما لجأ «كانت» إلى أحكام القضايا، مستخلصاً منها المقولات، فإنه يعود هنا لقائمة «المقولات» ذاتها، ليضع جدولاً آخر مقابلاً لها هو جدول مبادئ الذهن الخالصة، والتي من شأنها إذا ما طبق منطوقها على موضوعات العالم، أن تخرج لنا معرفة علمية، منصبة على الطبيعة أصلاً، فهذه المبادئ هي ذاتها مبادئ العلم الطبيعي ذاته، وقوانينه، ويستبعد «كانت» مبدأ «عدم التناقض» من هذه المبادئ لأن هذا المبدأ سلبي محض، يقضي على التناقضات

جميعها، دون أن يكون بإمكانه وضع قضية إيجابية بديلاً عنها، فهو «تحصيل حاصل» ولا فائدة منه.

أما المبادئ التي يعنيها «كانت» والتي يستخلصها من المقولات فهي:

1. بديهيات الحدس (تقابل مقولات الكم).
2. متوقعات الإدراك الحسي (تقابل مقولات الكيف).
3. قواعد التجربة (تقابل مقولات الإضافة).
4. مسلمات أو مصادرات الفكر التجريبي بصورة عامة، وتقابل (مقولات الجهة).

أما المبادئ العليا والأساسية التي تستند إليها هذه المبادئ فهي مبدأ «جميع الحدوس الحسية مقادير متصلة» بالنسبة لبديهيات الكم «الحدس»، وذلك لأن هذه الحدوس مندرجة بالمكان والزمان، فهي تمثل مقادير متصلة، أو كمات متصلة.

أما المبدأ الذي تقوم عليه «توقعات الإدراك الحسي» فهو «لا بد من أن يكون للشيء الواقعي - الذي هو موضوع الإحساس - درجة ما، أو قدر ما من الشدة». طبعاً أحداث العالم الخارجي تؤثر على حساسياتنا، وإلا لما كنا قد تأثرنا بها أصلاً، وهذا التأثير يأتي من كون أن لهذه الموضوعات «لوناً أو صوتاً... الخ»، أي كيفيات، وهذه الكيفيات تختلف من حدس لآخر من حيث درجة تأثيرها فينا، وهذا التأثير يتراوح بين السلب، أي «الصفر» ودرجة غير محددة، أو شدة معينة، وفائدة هذا المبدأ هو أنه قد أضاف عنصراً جديداً للمادة غير عنصر الامتداد الذي قال به «ديكارت» ألا وهو عنصر (الشدة)، وأمكن عن طريقه تفسير اختلاف أوزان الأشياء ذات الحجوم المتساوية، مستبعداً من هذا التفسير الفراغ.

وهذان النوعان من المبادئ يجعلهما «كانت» مبادئ العلم الرياضي لأن اليقين بهما حدسي. أما النوعان الآخران من المبادئ، واللذان يقابلان مقولات الإضافة والجهة، فإن المبدأ الرئيسي لهذا النوع من المبادئ هو «أن التجربة لا تكون ممكنة إلا بفضل الترابط الضروري للإدراكات الحسية» وهو مستند كما هو واضح إلى نظرية المقولات. ولما كانت مدركاتنا لا تترابط إلا بالزمان (بالثبات، أو بالتعاقب، أو بالتآني) فلا بد من أن يكون هنالك مبادئ ثلاثة تنظم التجربة، وتقابل المقولات

(الجوهر، العلة، التفاعل) على التوالي، فمبدأ الجوهر يقرر أن «الجوهر باق في تعاقب الظواهر، وأن كميته لا تزيد ولا تنقص في الطبيعة»، ومبدأ العلية يقرر أن «جميع التغيرات إنما تحدث وفقاً لقانون ترابط العلة والمعلول». ومبدأ «الاشتراك أو التفاعل» ينص على «أن جميع الجواهر - من حيث إنها يمكن أن تدرك باعتبارها متآنية أو متقاربة في المكان - هي في حالة تفاعل أو تبادل للفعل العام»، ثم يلجأ «كانت» إلى شرح هذه المبادئ بإسهاب.

أما مسلمات الفكر التجريبي بصفة عامة، والمقابلة لمقولة الجهة، فإن «كانت» يحصرها في ثلاث مصادرات، تقابل على التوالي مقولات الجهات الثلاث (الإمكان، الوجود، الضرورة). المصادرة الأولى تقرر أن «كل ما يتفق والشروط الصورية للتجربة، فهو ممكن»، وهذه المصادرة تقابل مقولة الإمكان، أما المصادرة الثانية، والتي تقابل مقولة الوجود، فإن «كانت» يقرر أنها: «كل ما يتفق مع الشروط المادية للتجربة (الإحساس) فهو واقعي»، والمصادرة الأخيرة تقرر أن: «كل ما يتحدد توافقه مع الوجود الواقعي وفقاً للشروط العامة للتجربة فهو لا بد من أن يوجد ضرورة». ينتج عن هذا المبدأ العام «عدم وجود صدفة في الطبيعة، بل ضرورة مشروطة، وبالتالي ضرورة عاقلة».

وجميع مبادئ الذهن هذه تستند إلى مبدأ أسمى هو «أن كل موضوع خاضع بالضرورة لشروط الوحدة التأليفية، أو الوحدة المركبة لكثرة الحدس (الحسي) فهو تجربة ممكنة».

ينجم عن هذه المبادئ جميعها أن وحدة التجربة كامنة في الذهن وحده، وأن قوانين العلم الطبيعي إنما هي قوانين الفكر (الذهن) نفسه، وأن المعرفة المترتبة على عمل الذهن هذا والمنطبقة عليه إنما هي معرفة علمية، ضرورية، كلية. وكل معرفة تأخذ غير منحى إنما هي معرفة مشكوك بها وخارجة عن نطاق العلم. ولكن هذه المبادئ هي مبادئ لظواهر الأشياء فهي مبادئ ظاهرية Phenomenal.

تنطبق أصلاً على الظواهر فقط، وكل امتداد لها خارج هذا النطاق إنما يوقعنا بالوهم والضلال. هذه هي عدة الذهن والمعرفة الموضوعية، وهذا مداها، وحدودها بإيجاز.

يعرض «كانت» لصلة الأحكام بالمقولات، وهي صلة قوية للغاية، بل إن الأحكام في حقيقتها هي صنيعة المقولات، ولا يمكن أن يكون هنالك حكم للعقل

باعتباره ذهناً دون استخدام إحدى وظائفه المتمثلة بالمقولات، كمقولات العلة، والجوهر، والوحدة... الخ، التي من شأنها صناعة أحكام مثل القضية الحملية، والشرطية المتصلة، والكلية، فلو أخذنا مقولة «العلة» مثلاً، فإن التضايف القائم بين الحكم الشرطي المتصل، وعلاقة العلة بمعلولها هي كعلاقة المقدمة بالتالي بالقضية الشرطية المتصلة، وكذلك الأمر في سائر القضايا والمقولات، فالعلاقة بين الجوهر والعرض هي كالعلاقة بين الموضوع والمحمول في القضية الحملية.

ويتابع «كانت» تحليلاته الصورية للمقولات بالقول: إن الحد الأول في كل قسم من هذه الأقسام كمقولات الكم مثلاً، أو الكيف... إلخ، إنما يمثل الشرط، بينما يمثل الحد الثاني المشروط، أما الحد الثالث فهو التصور والمفهوم الناتج من التأليف بينهما. ولنأخذ الحد الأول من القسم الأول الذي هو مقولات الكم، فإن الوحدة هي الشرط (شرط الكثرة)، والكثرة مشروط للوحدة، والجملة تمثل الجمع بينهما، فهي الكثرة منظوراً لها من حيث هي وحدة. وكذلك الحال في كافة الأقسام. ولكن يجب عدم الظن بأن الحد الثالث من كل قسم إنما هو ناتج جمع وتأليف، ولكنه حتماً يقتضي فعلاً خاصاً من الذهن يختلف عن فعلي الذهن الخاصين بكل مقولة (الشرط والمشروط) على حدة، إذ إن إضافة الجوهر للعلة لا يعطي بالضرورة مقولة التأثير INFLUENSE (أي كيف أن جوهر ما علة لشيء ما في جوهر آخر)[1]. وبالمثل مفهوم «العدل»، ويعود لمقولة (الجملة) لا ينتج بالضرورة من الجمع بين مقولتي الوحدة والكثرة.

يتابع «كانت» القول إن مقولتي الكم والكيف تعودان للموضوعات الرياضية، إذ ينصبان على موضوعات الحدس، سواء أكانت تجريبية أو خالصة، بينما مقولات الإضافة والجهة فهي مقولات طبيعية دينامية، بمعنى أنها تنصب على وجود موضوعات الحدس وعلاقتها بعضها ببعضها الآخر، أو بالفهم نفسه.

ولكن السؤال الآن: ما القيمة الموضوعية أو الأولية لهذه المقولات؟ وهل بإمكاننا وعن طريقها معرفة الأشياء ذاتها؟ وإلى أي درجة توصلنا لمعرفة حقائق العالم وموضوعاته، بالإضافة لمعرفتنا بطريقة تفكيرنا؟.

(1) كانت والفلسفة النقدية للدكتور زكريا إبراهيم، دار مصر للطباعة، عبقريات فلسفية ص 91.

إن «كانت» يحاول إعطاء إجابات على القيمة الموضوعية لمثل هذه المقولات، وإلى أي مدى توصلنا إلى معرفة حقيقية، موضوعية، نثق بها بما يسميه ببحث «الاستنباط الصوري».

أولاً، المقولات معانٍ ذاتية تكوِّن صميم ذهننا العارف، لأنها ليست تجريبية كما أوضحنا من قبل، كما أنها ليست وليدة الفهم المنطقي، فهي معانٍ أولية، تقوم في الذهن ذاته، وتكون بنيته الصورية، وينتج عن ذلك أن شروط المُتَعَقِّلِ هي ذاتها شروط المعقول، ويتضح ذلك من كون هذه المقولات هي الشروط الضرورية للتجربة، ولولاها لما امتثلت الحدوس الحسية بشكل موضوعات أمام ملكتنا العارفة، وبالاعتماد عليها يتم تأليف وتوحيد هذه الموضوعات بشكل تصبح معه متعقلة ومفهومة. وهذا يعني أن هذه الموضوعات تنطبق على موضوعات الحس، أو أن موضوعات الحس بالأحرى تنطبق عليها، فالمقولات تصدق على موضوعات الحس، وذلك لأن الذهن ذاته قُدَّ على قَدِّ العالم، أو بتعبير أكثر ملاءمة أن العالم جعل بحيث ينطبق على شروطنا المعرفية ليكون مدركاً، ومفهوماً بوساطة «الأنا أفكر»، أو «الكوجيتو»، وهذا الفعل الخاص والأساسي للفهم، والذي يصاحب كل عملياتنا المعرفية، وأن وحدة الشعور بالذات، والتي هي نتيجة للفعل الخاص بالذهن، والتي من شأنها إشعارنا بهويتنا الدائمة، والمستمرة، والمتماثلة، هي فعل موحد، رابط بين تمثلاتنا، والموضوعات الخارجية. يقول «كانت» إن: «وحدة الشعور هي وحدها التي تكون ما هنالك من علاقة بين التمثلات والموضوع، وبالتالي فإنها هي التي تركب القيمة الموضوعية لتلك التمثلات»، وفيما يعقل الفكر أي موضوع من الموضوعات، فإنه إنما يجد في قوانينه الخاصة، ولأن المقولات تنطبق على الأشياء نفسها فإنه «لا بد من أن تكون للمعرفة قيمة موضوعية، ولا بد من أن تكون حركات الطبيعة خاضعة لقوانين العقل».

إن العالم ليس أنا، إذ لو كان كذلك لما كان هنالك أي عمليات معرفة، فلا بد أن يكون تمايز بين الذات الموحدة، والكثرة الموحدة، وعليه فالعالم الخارجي حقيقة واقعة لا سبيل لإنكاره، إذ مجرد شعوري بالأنا، لا يقوم إلا إذا كان هناك ما هو غيري، ومتمايز عني، إذ أن معاني الذهن لوحدها لا تعني شيئاً، إن لم تكن هناك موضوعات تستلزم تطبيقها، وتقتضيها، فالمعارف التي نصل إليها ليست مقولات

فقط، والعالم الذي نتصوره بموضوعاته المختلفة ليس من صنع الذات العارفة، فإن «كانت» ينفي «المثالية الذاتية»، فالعالم غير مشتق من ذواتنا، فله وجوده المحسوس والمختلف. ولئن كان حسنا الباطني، وتجربتنا الداخلية متغيرة، متمايزة، فلا بد من أثر وقع عليها لتكون كذلك. وهذا الأثر لا بد وأن يكون مصدره الخارج.

إلا أن «كانت» يقول بأن ما ندركه من الموضوعات الخارجية، إنما هو ظواهرها فقط، لا حقائقها الذاتية العميقة، التي لا يمكننا إدراكها بسبب افتقارنا إلى حدوس تكون موضوعاتها ما يسميه «الأشياء بالذات»، وعليه فالمقولات وجدت لتنطبق على الظواهر فقط، وأي امتداد لها خلف الظواهر، إنما ينطوي على استعمال غير مشروع لها وخاطئ بالمرة، إذ أن لمعاني الذهن حدود يجب أن لا تتجاوزها، وهي ظواهر الأشياء لا حقائقها الكامنة والبعيدة.

سواء أكان «كانت» مصيباً في آرائه عن قوانا العارفة وحدودها أم لا، فإننا نرى أهم شيء يمكن التعليق عليه هو: كون ذهننا قد فُصِّل على قدر الواقع، وأن حركات الطبيعة خاضعة لقوانين العقل، هذا المفصل الخطير من قول «كانت»، هو مجال أخذ ورد إلى حدٍّ بعيد، فمن يستطيع التأكيد أن عقلنا قُدَّ على قَدِّ العالم، أو أن العالم فصل بقدر مداركنا؟! إذ لو كان كذلك لما كانت هذه الفروق الكبيرة بوجهات النظر، ولما انتظرت البشرية، وما زالت تنتظر كل هذا الزمن حتى تتبين لها حقائق الأشياء، ولما كانت هناك فلسفات عبثية لا تؤمن بمعقولية العالم، ولا بأي معنى له. ثم ماذا نقول إزاء الأبحاث العلمية والفيزيائية تحديداً، في «الميكروفيزياء» التي تزعم أن أعماق المادة تخالف منطقنا المألوف، وأنها تدعونا لنخرج عن أطرنا الفكرية وعاداتنا بالتفكير. يقول العالم الفيزيائي «فلا ديلين باراشينكوف» في مقدمة كتابه «الكواركات... البروتونات... الكون»: «سيتعرف القارئ على الأشياء والظواهر التي قد تبدو له للوهلة الأولى مستحيلة ومناقضة لقوانين المنطق، كولادة الكون من نقطة، والعالم المتناهي ذي الحجم المتناهي، والموجودات حيث الأجزاء فيها أكبر من الكل، والجسيمات الدقيقة التي تحوي بداخلها أجساماً ذات قياسات كونية، والحركة بدون طاقة..»[1].

(1) (الكواركات... البروتونات... الكون) د. فلا دلين براشنكوف. ترجمة د. إبراهيم ميزر الخميس عن الشركة المشتركة (ديليكسيا ص 11).

صحيح أننا نعطي معارفنا كثيراً من عواطفنا، ومشاعرنا، وأشياء من ذواتنا، وكنا نعطيها أكثر في عصر «كانت»، وأكثر فأكثر في العصور الأبعد عنا، ولربما كنا نعطيها كل ذواتنا في زمن مبكر ما «الأسطورة». إن الفاصل ما بين تكويننا والطبيعة والعالم، لربما كان هائلاً باعتبارنا كائنات واعية، مفكرة، منطقية وعاطفية معاً، وما عذاباتنا وتوحدنا ومشاعرنا بالمفارقة إلا ناتج هذا البعد.

أما حقيقة الأشياء المطلقة، فإن «كانت» يقر بأنه لا سبيل لمعرفتها إطلاقاً، لأننا لا نملك عنها أية حدوس وليس لدينا أي قوة حدسية تمكننا من سبر غورها، وإذا كان ذلك كذلك، فمن أين لنا أن نعلم بوجودها أصلاً؟!.

هنا يتحدث «كانت» عن «الميتافيزيقيا»، هذا الفرع العتيد من المعرفة، وكما سأل كيف تكون الرياضيات ممكنة والعلم الطبيعي ممكناً، يتساءل هنا: كيف تكون الميتافيزيقيا ممكنة؟. وفي محاولة لتبيان عناصر هذا الفرع من فروع المعرفة وحدوده، ومداه، يرى أن للميتافيزيقيا معنيين: المعنى الأول هو الذي يبحث في عناصر المعرفة العلمية، ومن تصورات تخص الحساسية والفهم (مكان، زمان، مقولات)، ويسمي هذا البحث «ميتافيزيقيا العقل النظري»، ومن جهة أخرى ذلك الفحص النقدي، الذي يتناول العناصر الأولية للعقل العملي، كما ورد في «أسس ميتافيزيقيا الأخلاق» وفي «نقد العقل العملي»، وهي مباحث مشروعة للميتافيزيقيا.

أما المعنى الثاني الذي ينكره «كانت» أشد الإنكار، فهو تلك «الميتافيزيقيا» التي تزعم معرفة «الأشياء في ذاتها»، وتلك الموضوعات التي هي خارج نطاق التجربة، واصفاً مثل هذه المعرفة المزعومة بأنها باطلة ووهمية، لأنها تذهب من التصورات كما هي في أذهاننا إلى الأشياء في ذاتها، فتقع في الخلط والخطأ، وهو بذلك يختلف عن «ديكارت» و «لايبتز» و «مالبرانش» وغيرهم ممن زعموا أن: «العقل واقع على صور الواقع وذاهب منها إلى أصولها».

يجعل «كانت» هذا الوهم وليد أسمى ملكة معرفية لدينا ألا وهي ملكة «النطق»، وهذه الملكة التي تختلف عن «الفهم» في الأساليب المؤدية للمعرفة، إذ بينما يلجأ الفهم إلى توحيد الظواهر وتعقلها وذلك بربطها بتطبيق تصوراته الأولية عليها، فيكون منها قضايا مركبة أولية حدّاها الحدوس الحسية، ومعاني الذهن الأولية من جهة

أخرى، نجد أن «النطق» يسلك طريقاً آخر هو الاستدلال، فمعرفة الفهم تركيبية أولية، ومعرفة النطق استدلالية منطقية، وذلك باستخدام (النطق) لثلاثة أقيسة هي: «القياس الاقتراني، والقياس الشرطي المتصل، والشرطي المنفصل»، ذاهباً في ذلك من اعتبار جميع الشروط معاً وصولاً إلى اللامشروط، وإما بالانتقال من التجربة إلى موضوعات خارجة عن نطاق التجربة، و«النطق» في انتقاله هذا يستند إلى مبدأ تجريبي ينتمي إلى أدوات الفهم، كما أنه أولي من ضمن معاني الفهم، ولا يمت بصلة للمنطق الصرف، وعلى ذلك فالنطق يركب أقيسة فاسدة ذات أربعة حدود، الحد الثالث منها وهو الوسيط يستعمل بمعنى في المقدمة، وبمعنى آخر في النتيجة، وما ذلك إلا لأن «النطق» يستند على معاني الفهم، المحصور مجالها في الأحكام التركيبية الأولية، وهي ليست مجعولة أصلاً، إلا للمجال التجريبي، ومعروف أن القضايا حتى تكون تركيبية أولية، فلا بد أن تستند إلى حدوس حسية من جهة، وإلى تصورات مستمدة من الفهم، ولأن القضايا المتافيزيقية تفتقر إلى الحدوس الحسية، فلا يمكن اعتبارها قضايا أولية تركيبية، وبالتالي ليست علمية، ولا يمكن الوثوق بها، وإنما هي جملة أغاليط، لأن عقلنا لا يملك حدساً بالشيء في ذاته، ولا حدوساً من المواضيع المفارقة (كالمطلق) مثلاً، وبالتالي فلا يمكن أن يتمخض عن استدلالات «النطق» أي شيء يمكن أن يوصف بالمعرفة الموثوقة.

وباستخدام «النطق» للقياس «الاقتراني» «الحملي الذي يسند محمولاً إلى الموضوع» يصل لمعنى الموضوع القائم بذاته وهو هنا «الذات» أو «النفس» استناداً لموضوعة «أنا أفكر»، فيكون لدينا «علم النفس النظري»، كما أن استخدام «النطق» لقياس «الشرط المتصل» يصل إلى معنى العالم ككل، أي كجوهر قائم بذاته، وعلم هذا «العالم»، هو ما يؤلف «علم الطبيعة النظري»، وباستخدام «النطق» لقياس «الشرط المنفصل»، وهو الذي يقوم بإثبات حد برفع الآخر، يصل «النطق» إلى الموضوع القائم بذاته، والذي هو شرط لكل الشروط ألا وهو المطلق أو الله، فيكون لدينا علم هو «علم الإلهيات النظري».

وكما لجأ «كانت» في «التحليل الصوري»، إلى استخلاص مقولات الذهن من الأحكام (أحكام القضايا)، فإنه هنا أيضاً يلجأ إلى استخلاصه معاني «النطق» بالاستناد إلى الأقيسة الاستدلالية.

المهم في هذا كله أن «كانت» ينتقد كل الأدلة والأقيسة التي تستند إليها العلوم النظرية الثلاثة، و «كانت» لا يزعم أن هذه الموضوعات غير موجودة[1]، ولكنه يقول إن المعرفة البشرية بعدتها التي قام بتفحصها ونقدها لا تملك أن تصل إلى ما تزعم الوصول إليها الميتافيزيقيا على مساراتها المختلفة. ولكن هل نخذل «المتافيزيقيا» وندير ظهورنا لها؟.

إن «كانت» يدعي أن الميل للميتافيزيقيا ميل أصيل في طبيعتنا، ولأنه كذلك فهو أثير لدينا، ويدفعنا في طريقها دفعاً، وأن لدى كل منا حاجة لمعرفة الحقائق المطلقة، والأشياء في ذاتها، إلا أن إمكانات المعرفة لدينا لا تمكننا من ذلك، ولو كانت مثل هذه المعرفة متيسرة لكانت «الميتافيزيقيا» الآن تضاهي كلاً من الرياضيات والعلم الطبيعي في تقدمها، ولكان لدينا قناعة بها، إلا أن الواقع يشهد أن مثل هذا العلم تحيط به الشكوك في جميعنا، كما أنه لم يتمكن خلال التاريخ من التقدم خطوة واحدة، ويقول «كانت» إنه هو نفسه عاشق لها: «إلا أن معشوقتي لم تطلعني إلا على القليل من محاسنها»، وعلى ماذا تقوم الأخلاق إذاً؟.

يقول «كانت»: «إنها يجب أن تقوم على ذاتها، وذلك أنفع لها، لأن العقل، وإن ادعى التدليل على فكرات (الله، النفس، الحرية)، فإنه يدلل أيضاً على نقائضها، أي على المادية والجبرية والإلحاد، فمن الأفضل للأخلاق أن تقوم بذاتها، ولكن الجدل يبين أن أفكار (الله، النفس، الحرية) ضرورية في العقل، والأدلة عليها لازمة من قوانين العقل»[2]. وأن الإيمان بمثل هذه الموضوعات ممكن عن طريق الأخلاق، وهنا ينتقل «كانت» إلى نقد العقل العملي، أي إلى تلك الملكة المختصة أصلاً بالتمييز بين الخير والشر، والعمل بمقتضى قوانين خاصة مستنبطة فيها بشكل صوري وشكلي. وبالطبع إن لفظ صوري وشكلي آت من كون هذه القوانين سابقة للتجربة أي أولية a priori. فمعروف أن «هيوم» يعتبر مسألة التمييز بين الخير والشر، مسألة عاطفية بسيطة، عرضية، إلا أن «كانت» يعتبرها مسألة أساسية، وأن «هيوم» مفرط جداً في اعتباره هذا، كما أن هيوم يعتبر أن من غير الممكن للإنسان بقواه العارفة التمييز بين الخير

(1)ولكنه يؤكد وجودها ويسوق الأدلة عليها، ويقيم العلم بالمطلق على الإيمان.

(2)تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم ص 246.

والشر، إن من ناحية الإدراك الحسي، أم من ناحية الإدراك العقلي، فلا العقل ولا الحس يمكنهما التمييز بين الخير والشر، وإن ما هو موجود لا يقتضي ما يجب أن يوجد.

إلا أن كانت يخالفه بذلك كل المخالفة. صحيح أن العقل النظري لا يمكنه التمييز بين الخير والشر، لأن هذه المسألة ليست من اختصاصه، وإنما توجد ملكة خاصة من شأنها التمييز بين الخير والشر، والعمل بموجب قوانين راسخة بها بشكل بدئي، وهذه القوانين هي معاني ومبادئ العقل العملي تقابل معاني وتصورات العقل النظري. والآن: ما هي معاني وتصورات العقل العملي؟.

وكما أن العقل النظري ينطوي على مقولة «العلة» من شأنها ربط الظواهر برابطة ضرورية كلية، أولية، وموضوعية معاً، فإن العقل العملي ينطوي على مبدأ ومقولة لا تقل أهمية، ويصوغ «كانت» هذا القانون، أو المبدأ بأشكال مختلفة، وله سمات بالإضافة لكونه شكلياً صورياً، فهو موجود لدى كل الناس على نحو سواء، فمهما اختلفت العصور والأزمنة، والحضارات، لأن كل الناس وبمختلف الأزمنة يملكون نفس ملكة العمل هذه.

يقول كانت: كل الناس يعرفون الخير، ويعرفون الشر، لا لأنهم تعلموه، بل لأنه راسخ في عقولهم، منقوش عليها. وهكذا فالقانون البدئي (الأولي) لا يرتبط بموقف خاص، أو ظرف معين، فهو لا يقول ما يجب القيام به، بالإضافة لظرف معين، بل يقول ما ينبغي عمله في كل الظروف مهما اختلفت.

إن «كانت» يصوغ هذا القانون كما لو أنه آمر مطلق، آمر: بمعنى أنه يأمرنا بأوامر لا نستطيع إلا إطاعتها، ومطلق: بمعنى أنه يصح على كل الأحوال. وبعض صياغات «كانت» لهذا القانون يبدؤها بالقول: «إعمل ما تراه يصح عمله، لدى الآخرين أو ما يجب أن يعمله غيرك من الناس باعتباره قانوناً شاملاً». قالت «صوفي» سائلة معلمها:

■ وعندما أقوم بعملي ينبغي أن أرغب في أن يكون موقف الناس منه كموقفي أنا منه، أي أنهم لا يعملون، لو كانوا في مكاني، أو في الموقف نفسه إلا ما عملته أنا. أهذا ما يقوله؟ يجيب «ألبرتو»:

■ بالضبط، وبهذا الشرط وحده تعملين انسجاماً مع القانون الأخلاقي.

■ كما أن «كانت» يصيغ هذا الأمر المطلق بقوله: «اعمل بالصورة التي تعامل بها الإنسانية في شخصك، كما تعاملها في شخص أي إنسان آخر، دوماً، وفي الوقت نفسه، إنها غاية لا وسيلة أبداً؟»

قالت «صوفي»:

■ مما يعني أن تقول: إن علينا ألا «نستخدم الآخرين» من أجل الحصول منهم على ربح شخصي.

يجيب المعلم:

■ صحيح، ذلك أن كل الناس، هم غايات بذاتها، ويصح هذا عليَّ وعلى كل الآخرين، فلا يجوز استخدامهم للحصول منهم على منفعة ما لحسابك.

وبالإضافة لذلك، فإن «كانت» يصف القانون الأخلاقي بأنه مطلق وشمولي، كمبدأ السببية على سبيل المثال، والعقل عاجز عن البرهان عليه، كما يعجز على البرهان على قانون السببية، وهنا يوحد «كانت» بين هذا الآمر المطلق والشمولي والضمير، ويدعي أن هذا الآمر هو الضمير عينه، فكما يملي علينا الضمير أوامره وتوجيهاته، دون أن نتمكن من البرهان عليه، فنحن نصغي لهذه الأوامر والتوجيهات ونعمل بمقتضاها، إن أردنا أن نكون منسجمين مع أنفسنا ومتراضين معها، وعاملين وفقاً لمقتضيات هذا القانون الأخلاقي بسماته المذكورة الذي هو الضمير عينه، تقول «صوفي»:

■ أحاول أحياناً أن أظهر في أفضل ما لديَّ، من أجل غاية معينة كأن أريد أن أنشئ صداقات مع الناس. يجيب المعلم:

■ وفي هذه الحال، فأنت لا تعملين - على الرغم من المظاهر - تبعاً للقانون الأخلاقي. وحتى إذا كان ما تفعلينه مطابقاً للقانون الأخلاقي، مما هو في ذاته أمر جيد جداً. ولكن حتى يستحق العمل، صفة العمل الأخلاقي يجب أن يكون نتيجة الانتصار على الذات. يجب أن تشعري أن هذا واجبك، في أن تفعلي ما فعلت. ولهذا فكثيراً ما نتكلم، عند الحديث عن «كانت» على وجود أخلاق الواجب، تقول «صوفي»:

■ في وسعي أن أشعر أن واجبي هو جمع الإعانات للصليب الأحمر أو لبعض المطاعم.

■ بلى. إن الشيء المهم هو أن تفعلي ذلك، مع الشعور بأنك تقومين بشيء حق، وحتى إذا كان قسم من المال المجني لا يصل إلى أصحابه، وحتى أيضاً، إذا كان لا يكفي لتغذية من بهم جوع، فإنك تكونين اتبعت القانون الأخلاقي. لنقل إنك تكونين قد قمت بما قمت به، من حيث إنه واجب، وهذا فيما يرى «كانت» الشيء الوحيد الهام، لا كما يتصوره الناس، نتائج عملك.

إن الهدف من العمل إذاً يجب أن يكون عمل الخير للخير ذاته دون أية منافع مادية أو معنوية، وإذا ما قام الإنسان بعمل من هذا النوع، يكون عمله متفقاً مع مقتضيات القانون الأخلاقي، ووفقاً لما يمليه الواجب عليه، ولدى قيامنا بمثل هذه الأعمال نكون أحراراً وأعمالنا حرة، ورغم ما يبدو من تناقض بين الحرية وبين الخضوع للقانون، والسبب في ذلك أن خضوعنا للقانون الأخلاقي كان بمقتضى التزام قمنا به اتجاه هذا القانون وارتضيناه آمراً لنا. وستتضح أكثر مسألة كوننا أحراراً بالمقارنة بين هذه الأفعال الأخلاقية والأفعال التي هي نتيجة لرغباتنا، وشهواتنا، حيث ننتهي لنكون عبيداً لهذه الرغبات والشهوات.

على كل حال إن مسألة الحرية والجبرية لدى «كانت» تقود لأبعاد أكثر عمقاً في فلسفته، وذلك لأن «كانت» يعتبر الإنسان نفساً وجسماً، فهو في شقه الجسمي خاضع للسببية، إذ لا شيء يشذ عنها في أحداث وظواهر الطبيعة والمادة، فالإنسان بشقه المادي هذا مقيد وغير حر، إلا أن الإنسان باعتباره عقلاً، فإنه ينسب لعالم الأشياء كما هي في «ذاتها»، وهذا العالم مطلق وحر وغامض بالنسبة للإنسان، فالإنسان بشقه المجهول هذا هو حر.

■ والحيوانات في هذا كله ما شأنها؟ إن الحيوانات لا تعيش إلا بإرادة رغباتها وحاجاتها، فأنَّى لها أن تكون حرة مثلنا، كي تتبع قانوناً أخلاقياً؟.

■ كلا، إن هذه الحرية، هي بالضبط ما يجعلنا كائنات إنسانية، قال «ألبرتو»[1].

إن الإحاطة بإنتاج مفكر كبير كـ«عمانوئيل كانت» لا شك بأنه عمل شاق، كما لا يمكن صب هذا الإنتاج الكبير والموسوعي في بضعة صفحات، خاصة وأن «كانت» كتب في كل الموضوعات تقريباً حتى والجمالية منها، إذ له كتاب عنوانه

(1)عالم صوفي. جوستان غاردير. ترجمة حافظ الجمالي ص 334- 35- 36- 37. دمشق دار طلاس 1996م.

«نقد ملكة الحكم» ينصب البحث فيه على الإنتاجات الفنية، وقد قيض له أن يكتب أوفى العبارات وأصدقها في هذا الموضوع.

وتبعاً لهذا، فقد تناول النقد آراء «كانت»، وفي كل مجال تقريباً، ولا مجال هنا لسرد هذه الانتقادات وهي كثيرة كل من موضعه، ولكني أود التعليق من جانبي على بعض هذه النقاط التي أوردها هذا الكاتب الكبير، والذي أنقذ الفلسفة من مأزقها التي ترددت فيه بين التجريبيين والعقليين، وكانت فلسفته متكأ لفلسفات أخرى، كما كانت فلسفته ذاته نتيجة فلسفات أخرى سابقة عليها، فأنت تلمس التصورية في فكره، كما تلمس العقلية، وتلمس الآلية، بل إن تقسيمات «كانت» للملكات وآلية عملها تشبه الساعة بأدواتها الآلية، التي يؤدي كل منها غرضاً. وسواء أكان «كانت» أصاب أم أخطأ، مع اعترافنا بصعوبة الغوص لجذور الأشياء، ومكانها بالعقل والوجود، صعوبة الغوص حتى تلك الأغوار، والقيعان التي وصل إليها، أو انطلق منها «كانت»، والتي يكون من الصعوبة بمكان فك الأشياء وارتباطها ببعضها بعضاً، ونحن نرى أن الصعوبة الكأداء التي واجهت «كانت» والفكر الفلسفي الإنساني عموماً، وهي عندما يلجأ الفكر إلى التحديدات القاطعة، فكثيراً ما تنطلق الأفكار من أفكار أولى واضحة صحيحة، ولكن عندما يلجأ المفكر إلى التحديدات تتعثر فلسفته وتجد مقتلها - هذا يصدق على كل من وضع مذهباً كاملاً في الفلسفة - على كل حال ما نراه مدعاة للتعليق من جانبنا هو مقولة «إن العقل قُدَّ على قَدِّ العالم»، التي يأخذ بها «كانت» كما أوردنا من قبل، ويجعلها مبرراً للقول بصدق، وموضوعية بعض الأفكار كالمقولات بالنسبة لـ«كانت»، وأيضاً بالنسبة لمقولة «العلة» التي يقول بها، ولم يكن «كانت» هو الوحيد الذي ذهب هذا المذهب، بل العقليون جميعاً عندما يستخرجون الوجود من الفكر، ومن أنه «وعلى شاكلة أفكار العقل تكون الموجودات»، ألسنا بالنهاية أبناء العالم والطبيعة؟!. بل إن مفكراً مثل «فراس السواح» في كتاب «دين الإنسان» ليرجع أساس الشعور الديني، الذي هو بالنسبة له أوضح شعور وأرسخه، لذلك الوجود الخلفي الكامن وراء الأشياء، والذي هو روحي، أو طاقي، أو قوة ما ... إلخ.

والذي يَعْبُرُ وجودنا الشخصي حيث يتمثل بشكل شعور ديني قوي ذي دلالة عميقة، يقول الأستاذ «السواح»: «فمنذ بزوغ عصر النياندرتال، أحس الإنسان في

أعماق نفسه وفي آفاق العالم الطبيعي، بحضور إلهي كلي ينبي عن نفسه للمشاعر والأحاسيس قبل العقل. وكما يهز هذا الحضور الإلهي أركان النفس بقوة لا نستطيع لها دفعاً، كذلك يعبر عن نفسه في شتى مظاهر الطبيعة من خلال قوة تصدر عنه وتنتج كل حركة وحياة في الكون»[1].

أقول: مثل هذه الأقوال على عمقها ربما تكون بحاجة لإثبات وتدقيق أكثر. كما لا نوافق على فصل «كانت» بين العقل النظري والعقل العملي، بل نذهب إلى أن كلاً منهما يستند إلى الآخر ويكمله، بل وكما قلنا من قبل، فإن الموقف الأخلاقي المتجرد، الذي يدعونا لأن نقفه، إنما هو في صميمه جوهر الموقف العلمي، إذ لا يمكننا اقتناص الحقائق ونحن منحازون، فالعقل العملي لا بد بالضرورة من أن يكون متجرداً (الموقف العلمي الحقيقي بالطبع). إن أخلاق «كانت» ترجمة لخلق وعقلية العالم بالدرجة الأولى، وإن كنا معجبين أشد العجب بهذه الأخلاق التي نرى أنها الأخلاق الصحيحة، والحقيقية، وأن «كانت» بها ترجم ما يجب أن تكون عليه الأخلاق بالفعل، وإن أي انزياح عنها، سوف يؤدي بنا إلى أخطاء سلوكية يكون لها نتائج ليست محمودة، وكمثال على ذلك تصور أن يقوم الإنسان - أي إنسان - بمعاملة صديق له أو جار كأداة، فأية عواطف حقيقية يكنها هذا الصديق لهذا الجار، أو الصديق، أليست روح المصلحة هي السائدة هنا؟ ترى ماذا ستكون ردة فعل هذا الصديق، وماذا سيطوي بسريرته عندما يعلم حقيقة مقاصد جاره؟! وبصرف النظر عما إذا كان القانون الخلقي، الذي تحدث عنه «كانت» مغروساً بالفطرة لدينا أم لا، فإن أخلاق «كانت» بجوهرها هي قمة الأخلاق وأعظمها، وأسماها شأناً. كما أن هذه الأخلاق ليست أمنيات، بل هي أخلاق العلماء والفضلاء الحقيقيين، وأخلاق الإنسان الذي هو إنسان فعلاً.

إن أخلاق «كانت» بنظرنا لتشكل موقف الإنسان العارف من مواضيع معرفته، فلا بد من التسلح بجانب منها، حيث يتم لنا الكشف والعرفان، كما أن هذه الأخلاق تشكل الأصول التي يجب أن تنبثق منها سلوكاتنا تجاه أبناء جنسنا من البشر، إن كنا بشراً حقاً.

(1)دين الإنسان. فراس السواح ص 157 وما بعد. عن دار نشر علاء الدين 1994 م.

ومن الجدير ذكره أننا قد لا نطبق في سلوكنا اليومي ما طلب «كانت» منا أن نطبقه، ونحن بالفعل لا نطبقه دوماً، ولكن يجب أن نعلم أننا حين لا نطبق بسلوكنا ما يمليه وجداننا علينا لا نكون راضين عن أنفسنا، فبقدر ما نكون على توافق مع الوجدان بقدر ما نكون راضين وعلى وفاق مع أنفسنا، وبقدر ما نبتعد بسلوكنا عن متطلبات الوجدان نكون متخاصمين مع أنفسنا، ولسنا في حالة رضا، ونبقى نسعى لنعمل بمقتضى الوجدان والواجب الأخلاقي، وإن كان ذلك صعباً علينا في كل الظروف، ولكننا، وكما قلنا نختلف مع «كانت» اختلافاً شديداً في فصله الأخلاق عن المعرفة، واعتباره الأخلاق علماً مستقلاً قائماً بذاته.

كما أننا نزعم أن «كانت» شطر العالم ذاته إلى معلوم ومجهول. هناك معلوم ماثل أمامنا يمكننا تلمسه وفهمه، وعالم آخر مجهول يحظر النظر إليه، والاكتفاء بمعطياته دون الخوض بها، فالوجود ككل من الناحية المعرفية، معلوم ومجهول، ومعلوم مجهول معاً. يبقى بنظره العالم ساحراً، ولغزاً، وعميقاً ثرياً، بل إن العمق والثراء، والسحرية لترجح كفته على المعلوم الذي هو عبارة عن ظاهرات PHENOMENO.

كما أنه ومن منظورنا نؤمن بما ذهب إليه «كانت» في نظريته المعرفية، من أن كثيراً مما نظن أنه حقائق الأشياء هو في الحقيقة من عندنا نقوم بتضمينه الأشياء على أنه حقيقتها، مثل الزمان والمكان، ومقولات الفهم جميعها، ومبادئ العقل... الخ.

كما نؤيد قوله بأن: العقل بما هو قوة «النطق» يخترع موضوعات لا وجود لها، وذلك نظراً لعدم تمكنه من الحصول على حدوس حسية، أو معطيات يستند إليها في التدليل على نظرته، زاعماً أن هذه الموضوعات قائمة بالفعل خلف الأشياء، ويشيد تبعاً لها قناعاته، وإن كنا نختلف بالطبع فيما إذا كانت المقولات هي متضمنات الأشياء المادية، بل إننا نذهب للقول بأننا نضمن الظواهر، والوجود عامة مضامين عاطفية، ومشاعر ذاتية وجمالية القدر الكبير، بينما تقوم قوانا المبدعة بإيجاد إجابات حول ما يكون الوجود، وتكونه الظواهر بالاستناد إلى ما هو مضمر في نفوسنا ومتضمن بالوجود. وبالطبع فإن أكثر هذه الإجابات تكون خاطئة، يتراجع عنها العقل منكفئاً على ذاته، وقواه العارفة، محللاً لها، وناقداً كما فعل «لوك» في «مقالة في العقل البشري»، وكما فعل «هيوم» وكما فعل «كانت» نفسه. فما فعله هؤلاء يترجم خيبة أمل العقل في

الوصول إلى معرفة يقينية ميسرة، ويعكس حيرة العقل في كنه هذا الوجود الذي يقبل المتناقضات على قدم المساواة كتفسير له، كما في «تناقضات العقل الخالص»، التي خلص إليها «كانت»، ومن هنا قلنا بداية في تعريف الفلسفة، بأن جانباً منها إبداع، وإن كان للإبداع شروطه حتى يكون مجدياً، والتي كثيراً ما لا تتوفر في النظرة الفلسفية. ولكن إبداعات الفلسفة لا تقل أصالة عن غيرها من الإبداعات، بصرف النظر عما إذا كان ما تبدعه يخطئ وأحياناً يأتي بالجديد المفيد، إن في مجال الوجود والموجودات، وإن في الناحية الاجتماعية، ويكفي أن نذكر بما كان للفلسفة من تصورات مبدعة حول المجتمعات المثالية، والمدن الفاضلة، التي تعكس رغبة المفكرين في إيجاد مجتمعات يتمثل فيها الحق والعدل والمساواة والتعاون، ويعيش بها الإنسان سعيداً، بعيداً عن المنغصات، هذا بصرف النظر عما إذا كانت هذه المجتمعات المتصورة في كل العصور قابلة للتحقق أم لا، صالحة أم لا. يقول «أناتول فرانس»: «لولا يوتوبيات العصور الأخرى، لظل الناس يعيشون في الكهوف عرايا بؤساء. إن اليوتوبيات هي التي رسمت خطوط المدنية الأولى، ومن الأحلام السخية تأتي الوقائع النافعة. إن اليوتوبيا هي مبدأ كل تقدم، وهي محاولة بلوغ مستقبل أفضل»[1].

فالإبداعات الفلسفية تهدف لإيجاد إجابات صحيحة عن كنه الواقع، وتطمح للوصول إلى الأفضل في كل مجال من مجالات الحياة، فهي ضرب من الإبداع العلمي، وهي فرضية علمية، ولكن هذه الفرضية في الطور المبكر من حياة الإنسان تكون ذات مضمون معنوي (عاطفي، خيالي، شاعري، جمالي، وأخلاقي... الخ). إلا أن هذا الفرض، ومع نضوج العقل من خلال التجربة ينحو لأن يكون أكثر واقعية، وبالنهاية لأن يكون علمياً صرفاً، أي مجرداً من العواطف، ليساير منطق الوجود وحيثياته التي توصل إليها العقل نفسه بنفسه.

فلا بد إذاً وأن نوافق من أن «كانت» قد مر بمرحلة أولى توكيدية بالفعل، كان خلالها واثقاً بالعقل ومعارفه، وإن كنا فعلاً لا نعرف الشيء الكثير عن هذه المرحلة،

---

(1) المدينة الفاضلة عبر التاريخ - ماريا لويزا ابرنيري - ترجمة د. عطيات أبو السعود - مراجعة: عبد الغفور مكاوي ص 7 عالم المعرفة عدد 225. سلسلة عالم المعرفة.

ويكفي أن نذكر هنا ما كتبه كانت عن السلام الدائم، وأشكال الحكومات وقوانينها التي أتى بها الفلاسفة أمثال لوك... الخ.

سوى أن «كانت» كان على مذهب «نيوتن»، «لايبنتز»، و«ولف»، وإن وصل لقناعاته النهائية بالتدريج، مستغرقاً ذلك زمناً ليس بالقليل، وهنا يجب التفكير بأن اضطلاع المفكر على الدراسات المختلفة تجعله يقلع عن ذاته، فلا يطلعنا على الكثير من تجربته الفكرية الخاصة، لأن مثل هذه الدراسات تنتشله من مجرى تفكيره الخاص لترمي به في خضم هذه الدراسات متفاعلاً معها، ومن ثم ينصرف عن وصف تجربته المعرفية في تمامها، كما لو انصب عليها بشكل خاص، لأن قواه المعرفية، إنما تشغل بمثل هذه الموضوعات، ومدى صحتها وتوافقها مع نظرته هو، لذلك لا نتوقع أن يكون هناك توافق تام مع ما نذهب إليه نحن عندما يترك تفكير المفكر وشأنه بشكل تلقائي مع أننا وصلنا لقدر من التوافق لا بأس به حتى بالنسبة للحالة الأولى.

ـ هيجل 1770-1831م:

العالم كما هو بكل ما فيه ـ إن استبعدنا ما يمكن أن يكون نزولاً بالمظلة ـ أي غير ما هو عقلاني ومنطقي، أي ما يمكن أن يشبه طبخة ما تمت بالخفاء، جعلته أمراً مكتملاً مقرراً، وباستبعاد ما يمكن أن يكون معجزة تتخطى أي مسوغ عقلي يجعل «هيجل» من العالم والكون أمراً يفسر نفسه بنفسه، فلا معجزة هناك ولا إعجاز. أو إذا طُرِحت المسألة بشكل سؤال نقول: كيف يمكن أن يكون العالم بما هو عليه ممكناً بالاعتماد على الذات فقط، وكيف يمكن أن يبرر الوجود نفسه بنفسه، وكيف بالأحرى يمكنه أن يكون وجوداً وبالاعتماد على الذات فقط؟.

إن «هيجل» يجعل الوجود يلد ذاته بذاته، وذلك بإمعان النظر، والإصغاء له. إن وجود «هيجل» لا يستعير أية أداة من خارجه، فهو كاف ذاته بذاته، فلا لزوم لتفسيره باستعارة أية أداة من خارجه، فهو يتناسل ضرورة من داخله، ويحتم بعضه بعضاً في سياق تطور ونمو في جوهره جدل، يبدأ بخطوات متواضعة لا أثر لها على الأرض (إن أمكن استعمال هذه العبارة)، إلى أن تصبح هذه الخطوات بالتدريج أكثر وأكثر واقعية وامتلاء وثراء وثقلاً، فما كان في البداية فكرة خاوية يصبح بالمنتهى مشخصاً، محملاً بالثمار من كل نوع. كل ذلك يتم بسلاسة، والأمر أشبه بسلم درجاته متقاربة، فكما تسلمك الدرجة الأدنى إلى الدرجة الأعلى والتي تليها، والتي

تقربك من هدفك بسهولة ويسر، كذلك تأخذك أفكار ومقولات «هيجل» بسلاسة ويسر، ومن واحدة إلى أخرى، تجدها ماثلة أمامك وبمتناول اليد، فتتخيل نفسك وكأنك بها تقبض على الحقائق الواحدة تلو الأخرى، بل وقد يصل بك العجب إلى تصور كم هي هذه الحقائق دانية، وبسيطة كتلك الفراخ التي يسهل عليك مسكها بالعش وحوله. إنه يتلمس الوجود برفق كالحصان الذي نحاول ترويضه.

إن (هيجل) لا يكذب الفلسفات، فهي صحيحة جميعها، ولكنها بنظره ناقصة، لأن كلاً منها يمثل فترة، ومقولة من فترات ومقولات تقدم وتطور الفكرة المطلقة الجدلي. كل منها صحيح لأنها تستند إلى مقولة حقيقية، هي حقيقية من نسيج الوجود، ومن دونها يحدث خلل كبير. تصور أننا نريد إقامة حجرٍ في بناء يكون تحته خلاء، ولأن الأمر يمثل خللاً خطيراً في بنية البناء، كذلك الأمر في هذه المقولات التي تمثل لبنات يقوم بعضها على بعضها الآخر، وعليه فأي منها ضروري، ولا يمكن الاستغناء عنه، لأنه يمثل عينة من بنية الوجود ذاته.

لهذا السبب يعتبر «هيجل» أن كل الفلسفات صحيحة، ولكنها ناقصة غير مكتملة، لأنها تمثل فترة من نمو الجدل، هذا الجدل المتمثل في عقولنا كما في الواقع. أما فلسفته هو فتمثل آخر فترات نمو الفكرة، لذلك فهي صحيحة لأنها كمال الجدل فهي مكتملة، وتضم كل الفلسفات، كل مراحل تطور الفكرة، حيث تعود الفكرة لذاتها، مستشعرة إياها، واعية الوجود بأكمله، ففلسفة «هيجل» بنظره قمة الفلسفات وأكملها، والفلسفة بنظره أرفع العلوم وأكملها، لأنها من مهام العقل، والوجود عقل وفكرة، بينما العلوم الوضعية الأخرى هي من منتجات الفهم، والفهم يحتل مرتبة أدنى في المعرفة، لأنه يمثل فترة من تطور الفكرة، ينظر فيما هو جزئي، فردي، وفيما هو آلي وكيميائي، وفيما هو محدد ومتمايز. أما العقل فمجاله الوجود بأكمله، فهو أشمل وأوسع وكلي.

يمكننا في فلسفة «هيجل» أن نعلق على الكثير من الأفكار التي أثارها هو بالذات، أو دارسو فلسفته، ولأن بعض هذه النقاط تهم بحثنا فإن من الأهمية التعليق على ما قاله «أندريه كريسون» في مقالة «هيجل وفلسفته» من كتاب «هيجل والهيجلية» بالقول: « كلما واجهنا عملاً يظهر على هذا المنوال، على أنه استنتاج

واسع قبلي، فإننا نتعرض للخطر التالي: أن نتصور خطأ أن هذا العمل قد يكون في نفس الترتيب الذي يعرض فيه، وبالطريقة التي يعلنها. إن التاريخ يقدم عدة أمثلة على ذلك: «مثال هندسة إقليدس، وأخلاق اسبينوزا، كانت في (نقد العلم الخالص)، عقيدة فشته)»[1]. إن الباحث هنا وهو «أندريه كريسون» يطرق موضوعاً مهماً بالفلسفة بشكل خاص، وذلك إذا ما أقرينا أن الفلسفة تختلف عن العلم، لأن موضوعات العلم يعالجها العلماء مرة بعد أخرى، وعالماً بعد عالم آخر، وذلك بأخذها بالتحليل والتجريب حتى يصل العلماء إلى قناعة في صحة هذه الموضوعات ونتائجها، فهم لا ينفكون ينظرون بها مرة تلو الأخرى حتى الوصول لقناعة تامة، أو شبه تامة في مثل هذه الموضوعات، وبما أن الفلسفة شأن آخر كونها شخصية ذاتية بالدرجة الأولى، فلا بد وأن تتمخض عنها وجهات نظر مختلفة، شخصية، ذاتية بدورها، إلا أن الحال لم يكن كذلك دوماً، لأن الفلاسفة ونظراً لاطلاعهم على أفكار، ونظريات غيرهم من الفلاسفة كثيراً ما يهملون شأن الذاتية، مقتفين أثر الفلاسفة الآخرين في تناول الموضوعات عينها، وأحياناً الحلول عينها، مبتعدين هكذا عن الذات، فتأتي فلسفاتهم تلفيقية، مصطنعة، بها الكثير من الافتعال، بينما الفلسفة النموذجية يجب أن تترجم عن الذات، آخذة بالحسبان الحقائق المعروفة إن علمياً أو فلسفياً، فلا فلسفة هناك دون استناد لمعطيات واقعية اختبارية. إن المباحث الفلسفية الحقة بها كثير من النفس الروحي، والأخلاقي، والجمالي، بالإضافة لبعض المرتكزات من الواقع الاختباري. فمثل هذه الفلسفة هي الفلسفة في حالة العلم إذ لا ترابط حقيقي فيها، وإنما مجموعة من الأفكار تم جمعها لتساير العلوم الأخرى، فتكون جافة لا حياة فيها، مضطربة.

يتبع أنها فلسفة في حالة اللافلسفة. إن هدف الفلسفة الأول باعتبارها فكراً هو الوصول إلى تفسير كامل للوجود، إلا أن الفلسفة تصدر عن أن هذا التفسير يجب أن يكون عقلياً، منطقياً، لأن أداة الفلسفة الرئيسية هي العقل والفكر وأداتهما الحواس، ولأن الإنسان كائن معنوي، عقلاني، فإن معنى الوجود وتفسيره يجب أن يكون عقلانياً ومعنوياً على شاكلة الإنسان، ولأن حقائق العالم حسب العلم ليست بالضرورة منطقية ومعنوية، ولأن هدف الفلسفة الوصول للحقيقة، لأن الفيلسوف

(1)هيجل والهيجلية. (رينيه سيرو) ترجمة نهاد رضا ص 125. دار الأنوار في بيروت.

يجتمع مع العالم في كونهما ينشدان الحقيقة بالدرجة الأولى مهما كانت مرة، بل إن الفيلسوف قد يفوق العالم بهذه الناحية.

إن الفيلسوف يأخذ بعين الاعتبار حقائق الوقائع كما يستشفها العلم، فتأتي الفلسفة على قدر من الذاتية من جهة وبقدر من العلمية من جهة أخرى، فإن تغلبت الذاتية على الوقائع الاختبارية كان الإنسان فيلسوفاً أكثر منه عالماً. أما إن تغلب ما يأخذه من العلوم الأخرى، فإنه عالم أكثر منه فيلسوفاً، أو قد نقول إنه فيلسوف العلم، إذ إننا نرى اليوم كثيراً من علماء الفيزياء يطرحون أسئلة فلسفية، ويحاولون بعلومهم الإجابة عليها، فالعالم هنا هو الفيلسوف من خلال العلم، مثال ذلك ما نقرؤه من أن: «حتى لكأن الفيزياء قد تحولت تلقائياً إلى ما وراء الفيزياء. بل لقد انتقل الفيزيائيون اليوم فعلاً إلى أحاديث من هذا النوع (الذي يعد حكراً على الفلاسفة)، بل لربما تخلى عنه هؤلاء طوعاً للفيزيائيين. فبعض هؤلاء يمكن تسميتهم ميتافيزيائيين، ولا عجب في ذلك»[1].

كما نقرأ في كتاب «القفزة الكمومية»، مثلاً يقول الكاتب «فريد آلان وولف»: «هل بمقدور ميكانيك الكم أن يساعدنا على فهم حدود مقدرتنا؟ إذا كان الجواب نعم فقد يصبح العالم مكاناً للعيش أكثر أماناً ومتعة، وربما تتوقف الحروب إذا رأى الناس أن لا مجال لكسر مبدأ الارتياب. لكن لو أصبح الناس، بسبب ميكانيك الكم، على يقين من استحالة وجود إرادة أعظم سلطاناً من إرادة البشر لصار العالم شيئاً مختلفاً عما هو الآن بالنسبة لنا جميعاً... إن ميكانيك الكم، ربما أكثر من أي ديانة أخرى ينبئ عن وحدة العالم. إنه ينبئ أيضاً عن شيء وراء العالم المادي... إن كل هذه التفاسير تشير إلى سر العالم المادي من تطلعات غير مادية»[2].

والأمثلة هنا كثيرة. إن الفيلسوف عندما يدرك استحالة المضي في إضفاء المعاني (جمالية، خلقية، انفعالية... إلخ) لعدم عثوره على مقابل لها في الواقع، بسبب كون الوجود، وبالاستناد على وجهة النظر الذاتية قابلاً لكل معنى، مهما كانت هذه

(1)مجلة المعرفة العربية، ص 26- 27. العدد 432 أيلول 1998. وزارة الثقافة في ج. ع. س.

(2)القفزة الكمومية ص 226 ترجمة أدهم السمان. عن دار طلاس. دمشق- سورية 1994 م.

المعاني مختلفة. نقول: متى اقتنع الفيلسوف بذلك، يوقف التفلسف، باعتباره البحث عن المعنى متخلياً عن الوصول إلى مذهب شامل، كامل يحيط بجوانب الوجود كافة، راضياً بما هو جزئي، مؤكداً وبنتائج أعمال المختبر، والحقائق العلمية بالشكل المعهود، أو يتخذ موقف الانتظار حتى يفصح الوجود، أو جزء منه عن نفسه بنفسه بأفعاله وظواهره، حيث تكون أصدق تعبير عن كنهه. ويمكن في فلسفة ما أن تنطلق من مفهوم أو فكرة مبدئية، يكون من شأنها تفسير الوجود، والموجودات بها، وعن طريقها، بل إن الفلسفة النموذجية هي كذلك[1]. إن السيد «كريسون»، وإن استهجن أمر بناء مذهب كامل على فكرة مبدئية واحدة، أو مجموعة قليلة من المبادئ، نقول: إن هذا أمر ممكن في الفلسفة، إلا أننا يجب ألا نتصور أن ذلك يتم دون أخذ معطيات الواقع والخبرة بالاعتبار، لأن الفلسفة هي علم إدراك الواقع، فهي تنطلق من الواقع وتعود إليه، لأن أقدامها مغروسة بالواقع منذ البدء.

وبعد هذه المقدمة نود إلقاء الضوء على هذه الفلسفة بقدر الإمكان:

إذاً كل الفلسفات هي روافد لنهر الفلسفة العظيم، الذي تجمع بكليته في فلسفة «هجيل» المترامية الأطراف، والتي تشمل كل مجالات المعرفة، ومن الصعب على دراسة ليس همها فلسفة (هيجل) فقط، أن تلم بهذه الفلسفة، وهي بطبيعة الحال صعبة التناول والمنال حتى على المتخصص بفلسفته ذاتها. يقول «أندريه كريسون» في «هجيل والهيلجية» بمناسبة تعليقه على عبارة لـ«رينان»: «تشير إلى غموض عقيدة لسنا أبداً متأكدين من أننا نفذنا إلى مغزاها»[2]. كما يقول «رينيه سيرو» نفسه: «فالهيجلية فلسفة صعبة التناول»[3]. ويقول «جيستان عاردير» في (عالم صوفي): «فلسفة هيجل فيها من تعقد، ولوينات، تحملنا على الاكتفاء ببعض النقاط الأساسية»[4]. وباختصار ما من دارس إلا ويتململ من صعوبة تناول مؤلفات «هيجل» ذاتها.

(1) وهو مستعد (أي هيجل) بفضل هذا المفهوم (المطلق)، لأن يقيم، باستنتاج محض، علماً يحيط بالكون بمجموعه.

(2)(هجيل الهيجلية) ص 126 رينيه سيرو. نهاد رضا. دار الأنوار - بيروت.

(3)(هجيل الهيجلية) ص 5 رينيه سيرو. نهاد رضا. دار الأنوار - بيروت.

(4)عالم صوفي ص 363. مرجع سابق.

وبطبيعة الحال إن دراسة كدراستنا هذه، هي أقل ادعاء بأنها ستطلعنا على فلسفة «هيجل» ، لأن دراستنا موجهة، وتبغي لفت النظر للمفاصل الحساسة، التي تخدم هدف الكتاب.

إذاً «هيجل» لا يزعم بأن له فلسفة ذاتية خاصة، ففلسفته هي تجميع وامتصاص لما قبلها ، ومن ثم تطوير وإنماء وكمال هذه الفلسفة حتى الحد الأقصى لما يمكن أن يبلغه النمو ، فهو يتحدث عن الفلسفة «الكلية الواحدة» ، فما هي هذه الفلسفة؟ .

لقد قلنا إن كل الفلسفات بنظره صحيحة، وكل فلسفة منها تشكل رافداً للفلسفة الكلية، فـ «هيجل» يأخذ ما هو مشترك بين هذه الفلسفات جميعها ، غاضاً الطرف عما فيها من اختلاف، لأن كل فلسفة، إنما تشكلت في فترة معينة من مجرى التاريخ ، وهي فترة ناقصة، وغامضة، فهذه الفلسفات تصوير لمراحل معينة في نمو الفكرة أثرت بها ظروف معينة (اجتماعية، اقتصادية، أخلاقية، فكرية...الخ). فتلونت بها ، فهي بالتالي فلسفات ناقصة لأنها تعبر عن فترات ناقصة النمو والتطور بما تحمله هذه الفترات من تعثر بالمسير قدماً، فحملت بطياتها ما هو حقيقي وما هو غامض، فلا نستطيع القول مثلاً إن هذه الفلسفة أصدق من تلك، لأن لكل منها فترته، فجميعها صادقة خلال زمانها ومكانها ، وتسلسلها ، إلا أن الفلسفة لم تعدم ومنذ البداية التقاط ما يعتبر سرمدياً ، وفاعلاً ، وأساسياً في مسيرة تاريخ الفكرة، وهنا كان لا بد لـ «هيجل» من أن يشير إليها ، منفضاً الغبار الذي يغلفها ، معيداً إليها بريق الحقيقة، ومتخذاً إياها ركيزة من ركائز فلسفته، فما هي هذه المبادئ؟ .

إن أكثر ما أثر بـ «هيجل» تياران فلسفيان ، يعود أحدهما للمثالية اليونانية القديمة، والآخر هو الفلسفة النقدية لـ «كانت» ، حسب ما يقول أستاذنا الجليل المرحوم الدكتور (بديع الكسم) مدرس مقرر «الفلسفة الحديثة» في جامعة دمشق سابقاً ، وخير من أطلعنا على فلسفة هذا الفيلسوف بفكره الهادئ الرصين، والذي يزن الكلمات جيداً قبل إلقائها ، فلا تخرج منه إلا بعد أن تكون معبرة تمام التعبير عن الفكرة التي ينوي إيضاحها . يمكن أن نأخذ نموذجاً تلخيصه لكتاب «وولتر ستيس» : «هيجل وفلسفته» وخاصة ما يتعلق منه «بالمنطق» أهم كتب هيجل.

مـا المهـم بنظـر «هيجـل» في المثاليـة اليونانيـة، وممثليهـا كمـا هـو معـروف «أكسانوفان 570-480» «بارمنيذس»، «زينون الإيلي 490-430»، «مليسوس».

المثالية اليونانية تنكر الكثرة، كما تنكر التغير، فلا وجود إلا للوجود وحده، إلا أن الكثرة ماثلة للعيان، فكيف ننكرها؟ إن المثالية اليونانية لا تنكر الكثرة بمعنى أنها غير موجودة، إنها موجودة لا يمكن نكرانها، إنها لشدة وضوحها تفقأ العين كما يقال، إلا أن «الإيليين» يقولون: إنها موجودة ولكن وجودها غير حقيقي، غير واقعي، إن الكثـرة والـتغير همـا مـن معطيـات عـالم الحـواس الـوهمي، أمـا الوجـود الـواقعي فـلا يـدرك إلا بالعقـل وحـده بـل إننـا لا نـدرك حتـى الكثـرة بـالحواس، بـل بالعقـل والتصورات، فما هو حقيقي هو الكلي، أي التصور، الواحد الـذي هـو الوجـود. إن هـذا مبدأ هام جداً يقيم عليه «هيجل» فلسفته كلها.

وإذا انتقلنا الآن إلى «أفلاطون» وهو فيلسوف مثالي، فإن هـذا الفيلسوف كـردة فعـل علـى «بروتـو غـراس»، الفيلسوف الـذي يوحـد الواقـع والحسـي، والظـاهر والبـاطن، فلا وجود لديه إلا للكثرة والمحسوس، وسبيل المعرفة الوحيدة لديه هو الحواس.

معـروف أن «أفلاطـون» يقسـم الوجـود إلى موجـودات جزئيـة، وكليـات (تصورات)، فالأشياء هي نسخ عن هذه الكليات وأشباح، لها وجودها الهزيـل، وضـوء المثال بها هزيل للغاية، وعليه فالوجود الحقيقي هو للكليات، للمثـل، ولأن الأشـياء هـي محاكاة لها، وطموح لأن تكونها، أو تكون شـبهاً بهـا، فأصـل الوجـود هـو هـذه المثـل. فما هي هذه المثل، ومن أين أتت؟.

المثل سرمدية (أبدية، أزلية) يتربـع فوقهـا مثـال الخير المطلق، ثـم مثـال الجمـال المطلـق...الخ، وبمـا أن المثـل سـرمدية، ولا تبغـي التـشبه بغـير نفـسها، فهـي مكتفيـة بنفسها، مفتونة بكمالها ورفعتها افتتاناً أبدياً، فهي ليـست بحاجـة لكمـال تبغيـه، فهـي تامة وعين الكمال، ولأنها كـذلك فهـي تعيش وجودهـا المـستقل، ولهـا كيانهـا الخـاص، فهي موجودات حقيقية، وما الأشـياء المحسوسة إلا آثـار لهـا، فهـي الموجـدة لهـا، وهـي أصل الوجود.

ولكن البحث في أعماق فلسفة «أفلاطـون» مـن قبـل «هيجـل» يكـشف للوهلـة الأولى أن ما هـو حقيقـي في فلسفة «أفلاطـون»، وروح هـذه الفلسفة يتضمن أن هـذه

المثل واقعية وحسب، وليست متشخصة، ولها وجودها المفرد في ركن ما من أركان الكون، إلا أن النظرة المدققة تظهر أن لا وجود لعالم مثل منفصل عن عالم المحسوسات الحقيقة في فلسفة «أفلاطون»، فهذا العالم له وجوده الماثل، المتشخص المفرد. إذاً وهذا مبدأ مهم يأخذ به «هيجل»، لأن الواقعي لا يعني الموجود الفرد المتشخص، وإنما المعقول هو الحقيقي وحده، لأن المادة لدى «هيجل» لا تدرك بالعقل، وما لا يدرك بالعقل فهو غير موجود، لذلك فإن هيجل «يلغي المادة»[1]. وبالتالي فإن من أعطى مذهب «أفلاطون» هذا التفسير، أي القول بأن أفلاطون يجعل للمثل عالمها الخاص التي تشغله بشكل محض هو «أرسطو».

أما (أرسطو)، كما هو معروف، فلا وجود للكليات مستقل بالنسبة إليه، فهي موجودة بالجزئيات ومعها، وبمعنى آخر، فالموجودات لديه مؤلفة من مادة وصورة، فلا وجود للموجودات الحسية دون صور، كما لا وجود للصور دون الموجودات الحسية المادية، فوجودها متزامن ومتزامل، إذ يعتبر أرسطو أن الصور محمولات للأشياء، ولا وجود لهذه الأشياء دون محمولاتها، إذ لا يمكن اعتبار المادة دون صورة ذات وجود بمعنى الكلمة، ولا بذات معنى، وإنما ائتلاف المادة والصورة أعطاها معنى وأعطاها وجوداً. ولكن لمن الأسبقية ومن الأكثر أصالة وأهمية؟.

يعتبر أرسطو أن الصور سابقة للموجودات سبقاً منطقياً لا زمنياً، فهي بالتالي موجودات منطقية عقلية. وعليه فإن هيجل يستند أيضاً إلى هذا الأساس في فلسفة «أرسطو» لاعتبار أرسطو الأسبقية للكليات، ولاعتبار أسبقيتها المنطقية.

كما أن «هيجل» يعتبر ما قاله «أرسطو» بالنسبة لله من كونه «الصورة المطلقة» و«فكرة الفكر»، وكون هذه الصورة المطلقة تعقل ذاتها، من «الفلسفة الكلية»، وهي الخاتمة في فلسفة «هيجل»، وركيزة أساسية. كما يأخذ من أرسطو، معتبراً إياه من الفلسفة الكلية تمييز أرسطو بين الوجود بالقوة، والوجود بالفعل، فالوجود بالقوة بالنسبة لأرسطو هو نفس الوجود في «ذاته» بالنسبة لـ «هيجل»، كما أن الوجود بالفعل عند أرسطو هو الوجود لذاته عند هيجل. إذ الفكرة تخرج من ذاتها لتحقق كمالها، وتتطور، وتنمو، وتحقق ما هو مضمر بها، فتكون «الوجود

(1) فلسفة هيجل ص 4 وما يليها. بديع الكسم. مجموعة محاضرات 1976- 1977م.

لذاته». طبعاً لا يوافق هيجل على منطق أرسطو، ولا على مقولاته لافتقارها للتنظيم كما هي لدى هيجل.

ننتقل الآن إلى الفلسفة الحديثة وهيجل: ترى ما الذي يراه هيجل في هذه الفلسفة رافداً للفلسفة الكلية، ومن مبادئها وأسسها؟.

يواجهنا هنا اسم هام في دنيا الفلسفة، كان له أثر كبير على فلسفة هيجل، ألا وهو «باروخ اسبينوزا». أثر اسبينوزا بفلسفة هيجل أثراً كبيراً في مبدئه، الذي ينص على «أن كل تحديد هو نفي» ذلك أن تحديد شيء هو تعينه، والتعيين يعني النفي، والسلب، لأن التعيين يعني التصنيف، فأن نقول هذا الشيء أبيض، يعني أننا ننفي عنه صفات أخرى كالسواد والاحمرار و... الخ، فالتحديد هو نفي إذاً وسلب، ولكن هيجل يمضي ليقول العكس «كل نفي هو تحديد وتعيين»، فإن ننفي محمولاً عن شيء لا يعني كون هذا الشيء عدماً، بل يعني إدراجه تحت محمولات أخرى، فالنفي يعني إذاً التعيين، ويصح بالتالي عكس الكلية الموجبة إلى كلية موجبة، عكس ما يقتضيه المنطق الصوري، لأن النفي يعني التحديد كما رأينا.

ولأن الشيء الموجب يتقيم بتعييناته، وبما أن هذه التعيينات تحيل إلى النفي والسلب، فإن كنه الشيء وماهيته هو النفي. وعليه فاللامتناهي ما لا حد له ولا تعيين، بعكس المعين الذي هو محدد، لذلك فاللامتناهي يساوي الفراغ. ويتكلم اسبينوزا عن الجوهر، باعتباره غير المحدد اللامتناهي، الذي هو أصل الأشياء، إلا أن اسبينوزا لا يعتبر جوهر الأشياء المطلق غير معين بالمرة، إذ يصفه بأنه من يعين نفسه بنفسه، فهو إذاً ليس فراغاً مطلقاً، وهذا هو تعريف اللامتناهي عند هيجل. وعليه يعتبر هيجل «قوة السلب الهائلة» بمثابة القوة الخالقة للوجود. إن مثل هذه الأفكار يعتبرها هيجل من الفلسفة الكلية، وهي من مبادئ فلسفته الجوهرية.

كما نجد ما يصب في مجرى الفلسفة الكلية والواحدة مما لدى هيوم، إذ من المعروف أن هيوم يسخر من التصورات الكلية، ويبطلها بحجة أنها من الأوهام، وعلى سبيل المثال، فإن هيوم يبطل مفهوم الكلية، ومفهوم الجوهر، وهما هامان جداً بالنسبة للفلسفة المثالية، وللعلوم الطبيعية أيضاً، ولكن كيف؟.

من المعروف أن هيوم يعتبر التجربة الحسية هي السبيل الوحيد للمعرفة، وعليه يتساءل: ترى من أين أتى التصور، وما مقدار واقعيته؟.

من المؤكد أن لمفهوم العلية أهمية كبرى في المعرفة البشرية، وبدونه لن يكون علماً، إلا أن هيوم يعتبره وهماً، وذلك لأن التجربة الحسية لا تطلعنا عليه. ونحن نرى أشياء فردية في الطبيعة، وهذا ما تطلعنا عليه الحواس، ولا تطلعنا الخبرة الحسية على ما يمكن أن يكون علية، وبالتالي ضرورة، وحتمية ناتجتين عنها، وكل ما في الأمر أن تجربتنا تطلعنا على ظواهر تتتالى، متعاقبة في الزمان والمكان، ولا تدلنا على أن بينها أية علاقة ضرورية منطقية، فما يظهر لنا على أنه علة ومعلول قد لا يظهر في وقت آخر كذلك، وما الذي يضمن لنا أن الأمور ستكون عليه بهذا الشكل دائماً، أو كانت في الماضي كذلك؟!.

أما بالنسبة لمفهوم الجوهر، فإن هيوم ينبذه على أساس أن الخبرة الحسية لا تظهرنا على ما يمكن أن يكون حاملاً للصفات. إن حواسنا تطلعنا على صفات، ومحمولات فقط، ولا تطلعنا على خلاف ذلك، أو على ما هو أعمق وحامل لها في القاع منها، مختلف عنها هو الجوهر.

إن الأشياء هي في الواقع كما تبدو لنا، وإن لم تكن كذلك، فنحن لا نعلمها أبداً، ولا حق لنا بالتالي افتراضها. وهنا يلتقي الفيلسوفان، فهيجل يوافق هيوم على أن الأشياء كما تبدو لنا، فلا وجود هناك لجواهر حاملة لصفات الأشياء تختفي بالقاع منها. ويقابل الجواهر عند «كانت» «الشيء في ذاته»، ومعلوم أن «الشيء في الذات» لا يمكننا معرفته، وذلك لأنه لا تصور مسبق لدينا عنه، إذ المعروف أن كانت يقيم المعارف على الحساسية والفهم والعقل. فالحساسية متسلحة بتصورين قبليين هما المكان والزمان يشكلان صورتها القبلية، فهما بالأحرى قالبا الحساسية، إلا أن هذين التصورين، أو المقولتين السابقتين للتجربة فارغتان، لا تؤديان للمعرفة دون المعطيات الحسية بصبها في قالبي «الزمان والمكان»، توطئة لإدراكها، وتعقلها، وعلى ذلك ينشأ علما الهندسة والحساب، فالهندسة علم المكان، وعلمها علم تركيبي أولي، وليس علماً تحليلياً، والحساب كما الهندسة علم تركيبي أولي أيضاً، ويقوم على العلاقات في الزمان، وهذان العلمان هما علما الحساسية.

وإذا ما انتقلنا إلى الفهم فإنه، وكما أن الحساسية مزودة بصور قبلية، فإن الفهم أيضاً مزود بصور قبلية، يسميها «كانت» المقولات، وبتطبيقها على معطيات الحواس كما هي في المدرك الحسي ينشأ لدينا العلم الطبيعي، وهنا تلعب مقولات العلة والجوهر دوراً أساسياً، لأنها من مقولات «ملكة الفهم»، فنحن نعلم الأشياء بناء على تصورات مسبقة، هي مقولات «الفهم»، ولكن هذه المقولات دون المعطى الحسي فارغة لا تستطيع بمفردها تكوين علم. ولكن من أين أتت المعطيات الحسية؟.

تردنا من العلم الخارجي، فللعالم الخارجي وجود حقيقي، ولكنها تأتي مفككة، مفردة مشوشة، لا وحدة بها، إن هذه المعطيات تأتي من الأشياء في ذاتها، ولكن لا معطى خارجي لدينا من شأنه جعلنا نعقل «الشيء في ذاته»، وأن هذه المقولات المسبقة تنطبق، وتعقل الظواهر فقط، وعليه فإن «الشيء بالذات» يبقى مجهولاً ولغزاً أمام العقل البشري.

أما من أتى من الفلاسفة بعد «كانت»، فقد تجاوز فلسفته باسم فلسفته ذاتها، لقد أخذ عنه الفلاسفة هؤلاء مفهوم الكلية، والضرورة، والعلية، ورفضوا الشيء في ذاته على أنه مفهوم متناقض، كيف؟.

لقد وضع «كانت» مفهوم «الموجود في ذاته» ليكون علة لإحساساتنا، باعتبار أن معطيات الحس هي معطيات «الشيء في ذاته»، وعليه، كيف يكون الشيء في ذاته علة، علماً أننا نعلم أن العلة مقولة ذهنية ولا تنطبق على الشيء في ذاته؟!.

أما إن قلنا إن «الشيء في ذاته» أساس إحساساتنا، وليس بعلة، يقول هؤلاء: إن هذا الأمر لا يبدل في الأمر شيئاً، فحتى لو قلنا إن الوجود في ذاته موجود، فإننا نقع بالتناقض، إذ الوجود مقولة ذهنية أيضاً، وهكذا ينهار الشيء في ذاته، ينتج عن ذلك أن المعطيات لا تأتينا من الخارج، بل مصدرها العقل نفسه، وهكذا يؤول الوضع إلى أن العالم هو نتاج العقل، وهذا هو موقف المثالية المطلقة، كما ينتج عن ذلك أن لا حدود للمعرفة، إذ كل شيء قابل للمعرفة، ومعرفتنا ليس لها حدود، لأننا وحتى نشعر أن لمعرفتنا حدوداً فيجب أولاً تجاوز هذه الحدود، وهذه من أفكار هيجل نفسه.

والآن: ما أساسيات المذهب الهيجلي؟.

الوجود لأنه ذو طبيعة منطقية ومتعلق بالفكر، فيمكن تعقله، ومعرفته، ولا شيء عصي على الفكر «فكل ما هو معقول موجود» و «كل ما هو موجود

معقول» ، ولكن الوجود لا يدرك في كل زمن إذ له بداية ونهاية ، علماً أن النهاية تنقلب إلى بداية ، والبداية تنمو وتتطور لبلوغ النهاية . فللوجود إذاً غاية يسعى إليها ولا بد من بلوغها وصولاً إلى الكمال والتحقق والوحدة . ولكن هل يتم التحقق دفعة واحدة وفي زمن واحد وفق أسلوب «كن فيكون»؟ .

كلا ، ومسيرة التاريخ والعالم برهان على ذلك ، فالعالم بالأمس غيره اليوم ، والعلم والفن بالأمس غيرهما اليوم ، فعقل العالم يتسع ، ومعارفنا تزيد ، والمجتمع البشري يأخذ أكثر فأكثر بالنضوج والكمال على مختلف الصعد (ثقافية ، علمية ، سياسية ، وفنية ... إلخ) .

إذاً فمسيرة الوجود طويلة تبدأ من اللاشيء تقريباً حتى تبلغ كل شيء في النهاية ، من الخواء والفراغ ، ثم يتابع نموه وتطوره عبر التاريخ في مسيرة لا يمكن القول إنها هينة ، فهناك عقبات ومنعرجات ، ولن تكون الأمور ممهدة ،و الخط مستقيماً . فما هي البداية وما هي النهاية؟ .

مبتدأ الوجود هو الوجود نفسه ، لماذا؟ .

المعضلة الكبرى في تفسير الوجود هو العثور على رأس الخيط الحقيقي ضمن كتلة من الخيوط كبيرة . ولكن لماذا يفرض مفهوم الوجود نفسه بدايةً؟ لأنه لا مفهوم لدينا آخر أكثر شمولية ، وعمومية وتجريداً من هذا المفهوم . أما لماذا نفترض أن بداية الوجود يجب أن يكون مفهوماً مجرداً؟! ، أو بمعنى آخر مفهوماً يتضمن الفقر والخواء والبساطة؟ الأمر واضح كل الوضوح . ألا نوافق جميعنا أن الوجود يتطور ، وينمو ، أو تطور ونما على أضعف تقدير؟ الغالبية العظمى منا تؤمن بذلك ، فإذا كان ذلك حقيقة ، إذاً فلا بد وأن تكون نقطة البداية بسيطة وخاوية لدرجة العدم ، وأي مفهوم آخر أكثر شمولية ، وعمومية ، وفقراً ، وتجريداً من مفهوم الوجود نفسه؟! .

إذاً فمفهوم الوجود هو المقولة التي تفرض نفسها كأصل وبداية للوجود ، ولكن ما الصفات التي تتضمنها ، وما هي آلية ، وأداة انطلاقها التي تحقق بها صناعة الوجود؟ لا آلية مصطنعة وخارجة عن فكرة الوجود ، فالفكرة ذات نزوع ، فهي فكرة ، وهي روح وعقل ، ومنطق أيضاً ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى هي وجود في ذاته ، يقابل «الوجود بالقوة» لدى أرسطو ، أي لا علة لها غير ذاتها ، ولكن كيف تشق طريقها؟ . إذا تذكرنا

المبدأ الذي قال به اسبينوزا من أن «كل تحديد هو نفي» ، فإن الوجود باعتباره تحديداً إيجابياً ، يلزم ضرورة أن يكون عدماً ، فالوجود هو وجود ، هو عدم في نفس الآن ، وهو إيجاب وهو سلب أيضاً ، ينتج عن ذلك أن الوجود متناقض في ذاته ، ولأن التناقض ألم وقلق وعدم استقرار ، فإن الوجود مضطر للتحرك ، للانطلاق . كيف؟ .

لا بد من حل لهذا التناقض ، حتى يتمكن الوجود من الاستقرار ، وهنا لا بد وأن يكون الحل ائتلافاً ، لا غلبة لعنصر دون آخر ، إذ لو كانت الغلبة ممكنة لتم ذلك من الوهلة الأولى ، لأن طرفي المعادلة متساويا القوة ، فهنا لابد من الحركة كما قلنا ولا بد من الائتلاف ، وهذه الحركة وهذا الائتلاف هما الصيرورة DEVENIR ، فالصيرورة إذاً مزيج من الوجود والعدم ، وإذا تأملنا قليلاً ما قلناه ، فإننا نجد أن هناك «وجوداً» يسمى «الموضوع» ، وهناك نقيض الموضوع «العدم» ، وهناك حل وائتلاف للموضوع ونقيض الموضوع ، يسمى «الصيرورة» ، وهكذا فالثلاثية «موضوع ، نقيض الموضوع ، والتركيب» هي ما سيكون «أداة الفكرة» ، التي سيتمخض عنها الوجود بكل ما فيه ، وطبعاً فإن هذه الثلاثية حسب هيجل يجر إليها منطق الأشياء ، وليس هي بالشيء المصطنع ، فالتناقض هو أساس النمو والتطور والخلق في هذا الوجود .

والآن كيف تمضي فكرة الوجود المنطقية ، بعد أن اتخذت شكل الصيرورة؟ ووصلت إلى تركيب ما؟ .

يمضي هيجل للقول : هي نفس المسيرة ، فالصيرورة التي هي وجود وعدم ، ليست وجوداً مطلقاً ، ولا هي عدم مطلق ، ولكنها وجود وعدم أكثر تشخصاً وغنى ، ولا بد من ثلاثية أخرى تنتج ضرورة عن هذا الوضع ، وعليه فالوجود إذاً يستدعي نقيضه «العدم» ضرورة ، ولكن العدم بدوره يستدعي نقيضه ضرورة ، فيعدم نفسه ، وهذا هو مبدأ «نفي النفي» ، الذي يؤدي لوجود آخر ضرورة .

المهم أن الصيرورة تستدعي نقيضها ، ثم يكون تأليفاً ، وهو صيرورة أخرى ، فالصيرورة إذاً تحذف التناقض ، وتستبقيه معاً ، وعليه فالنتيجة تتضمن الموضوع ونقيضه ، فهي مباشرة ولا مباشرة معاً ، حيث المباشر هو غير المتمايز في ذاته ، والمستقل الوجود بذاته ، ويواجهنا مباشرة باستقلاليته ، وتمايزه ، أما اللا مباشر ، وهو نقيض الموضوع ، فهو المختلف ، والمتمايز ، والذي يتطلب نقيضه ، ويشير إليه . أما

الصيرورة فهي وحدة وهوية النقيضين، وهي وجهة نظر العقل، بينما حد المباشرة هو وجهة نظر الفهم، واللامباشرة هي وجهة نظر «العقل السالب».

قلنا إن النتيجة تضم المباشرة واللامباشرة على نحو صريح، علني ومشخص، ولكن حقيقتها نسبية. لماذا؟ لأنها لم تبلغ المقولة النهائية التي لا تظهر أي تناقض، وتكون خاتمة المطاف، فالنتيجة من كل ثلاثية، أو الصيرورة تتضمن بشكل صريح ومشخص كلاً من الموضوع ونقيضه، ويمكن استنتاجه منها، كما أن المقولة الأولى، أو الحد الأول يتضمن بدوره النتيجة، ولكن على نحو ضمني، أو بالقوة، إذ لا شيء يخرج من اللاشيء، ولأننا يمكن أن نستدل عليها منه، كما نستدل عليه منها، وبذلك لا نقع في خطأ فرض مبدأ أول غير مبرر. وبما أن كل صيرورة تحتفظ بمكوناتها، فهي تمثل لذلك، تقدماً وتطوراً، ونمواً، وتوصف بكونها تمثل وتفسر نسبياً المطلق، فكل المقولات هي بهذا المعنى وصف، وتفسير للمطلق، لأن الحد الأخير، والمقولة الأخيرة تحتفظ بذاتها، بكل مراحل نموها على نحو صريح، لذلك هي كمال التشخص والواقعية، لأنها لو لم تحتفظ بكل مراحل النمو، لعادت فكرة مجردة، مبهمة، وعليه فالمقولة الأخيرة تتضمن كل المقولات، ومن ضمنها مقولة الوجود، كما أن مقولة الوجود تتضمن بدورها على نحو ضمني مقولة المطلق. وليس فقط الأمر هكذا بين مقولتي الوجود والمطلق، ولكن بين أي مقولة والمقولة اللاحقة والسابقة، فالمقولات تسيل داخل بعضها بعضاً، مكونة نسقاً واحداً هو المطلق بعينه، وهو الواحد والكثير معاً، حيث تذوب الكثرة في وحدة هي هويتها الموحدة معاً، وعليه فإن كان الحد الأول في كل ثلاثية يمثل الوجود في ذاته، فإن الصيرورة تمثل الوجود في ذاته ولذاته، والفرق واضح بين التعبيرين. والآن أيهما الأسبق الوجود أم الصيرورة، إذ لولا الصيرورة لما كان الوجود، ولولا الوجود لما كانت الصيرورة. فلماذا اختار هيجل الوجود كنقطة بداية وليس الصيرورة؟!.

إن ما حدا بهيجل لجعل الوجود نقطة البداية - كما قلنا - كون الوجود المقولة الأكثر شمولية، والجنس الأعلى لكل الموجودات، إضافة لكون الصيرورة تمثل تقدماً، وتطوراً، فهي الأكثر امتلاءً وتشخصاً من مقولة الوجود الفارغة، ولا بد من أن نبدأ في تفسيرنا للوجود من ما هو طيفي، إلى ما هو أكثر غنى، أي نسير حسب مسيرة

الوجود في تشخصه، وتمثله، إن أردنا لتفسيرنا أن يكون صحيحاً ومقنعاً، أي نسير حسب مسيرة الفكرة المظفرة. وما جوهر مسيرتها؟

بما أن الفكرة منطقية، فهي تسلك طريق المنطق، وما هو طريق المنطق؟.

إن طريق المنطق الحقيقي هو الاستدلال، وكيف يتقدم الاستدلال، أو ما هي خطواته؟.

إن الاستدلال كما هو معروف يتقدم من المضمر إلى الصريح، فما هو بالمقدمة الكبرى مضمراً يكون النتيجة اللازمة، الضرورية الصريحة، وخطوات الاستدلال معروفة، وهي خطوات الفكرة المنطقية ذاتها، وهي بالتالي خطوات العقل الكلي ذاته.

إن الفكرة بتشخصها لا تخبط خبط عشواء، بل تسير حسب خطوات منطقية، تحكمها الضرورة، ولأن الوجود ابن الفكرة، وطريق الفكرة طريق الاستدلال، فالوجود بجمله يمثل سلسلة منطقية واحدة يأخذ بعضها برقاب بعض، وما هي هذه السلسلة؟.

إنها سلسلة المقولات، التي تستنتج بعضها من بعض، كما تستنتج القضايا في الاستدلال، فكل مقولة منها تمثل المطلق وهي تعريف له، ولكن في فترة معينة من فترات تطور الفكرة.

والآن كيف حدث ويحدث ذلك واقعياً:

يجب أن ننوه إلى أن هيجل يبدأ منطقه بحد يتسم بالشمولية لأبعد مدى، وهذا الحد هو جنس أعلى «الوجود». ولكن كيف ننتقل من الجنس إلى النوع؟ المعروف أن الأجناس لا بد لها من أن يقوم بها فصل نوعي معين، ومحقق للأنواع، إذ أن الفصل النوعي عبارة عن صفة، أو مجموعة من الصفات، تفصل الأنواع بعضها عن بعضها الآخر، كالقول «الإنسان حيوان مفكر» و«الحيوانات العاشبة»، و«الحيوانات اللاحمة» مثلاً... الخ، وعليه فالفكرة العليا التي هي بمثابة جنس، هي ما هو مشترك بين الأنواع الحيوانية في مثالنا. أما الفصل النوعي، فهو ما يميز فئة معينة، أو نوعاً معيناً ضمن الجنس، وهكذا تتطور الفكرة التي هي بمثابة جنس عن طريق الفصل، فتصبح مجموعة من الأنواع، كما أن الفصل النوعي يخلق النوع، والنوع يخلق الفرد.

والآن قد وصلنا إلى التعيين الأول، وكل تعيين هو كيف، فإننا هنا ندخل دائرة الكيف.

قلنا إن التعيين هو كيف، والتعيين هنا هو فكرة التعيين، لا التعيين في الزمان والمكان، لأن مثل هذا التعيين نصل إليه ولا يمكننا الدلالة عليه. نستطيع وصف شيء بأنه ملون، مثلاً، ولكننا لا نستطيع تحديد لونه بالذات (أحمر، أخضر... الخ).

الشيء الباعث على التحديد هنا وحدة الوجود والعدم، وهذه الوحدة هي التي تكون التعيين، لأن الوحدة تنفي التناقض، وبالتالي تمنع التحول، وتوقف الصيرورة، فنصل للشيء المتعين، وهذا النوع من التحديد يتحد مع الشيء المعين، مكوناً وجود الشيء، فالشيء بتعيناته، فإن زال التعين كف الشيء عن أن يكون ما هو، وإذ ننفي صفة الاشتعال عن الأوكسجين لا يبقى الأوكسجين أوكسجيناً، والكم غير الكيف، إذ يمكن أن يزيد الشيء وينقص، دون أن يكف عن كونه هذا الشيء المعين، إذ قد يزيد حجم الحديد، أو ينقص ولكن الحديد يبقى حديداً.

والكيف يمكن أن يكون موجباً أو سالباً، وذلك بالنظر إلى الشيء بتعيناته، وهذا هو جانب الإيجاب، ولكن هذه التعينات ذاتها تجعل الشيء معيناً من جهة، وغير معين من جهة أخرى، أي أن صفة، أو صفات معينة لشيء ما تنفي عنه صفات أخرى ليست بحوزته، وهذا هو السلب، وهو لا يساوي العدم. مثلاً البحر سلب لليابسة، ولكن اليابسة ليست عدماً.

والكيف باعتباره تعيناً فهو حد، وهكذا نستنتج مقولة الحد من مقولة الكيف، والانتقال يتم هنا بفضل المبدأ القائل «كل تعيين فهو سلب، ولكن السلب تحديد، فالكيف إذاً هو حد»[1]. ولا بد من التمييز بين الحد الفيزيائي والحد الكيفي، إن الحد الفيزيائي يتم في المكان، أما الثاني فغريب عن المكان. وهكذا نصل لاستنتاج المقولات الفرعية التي تندرج تحت مقولة الحد، وهي:

1- مقولة التناهي: إذ أن مقولة الحد تتضمن ضرورة مقولة التناهي لأن الحد هو التناهي ضرورة، ومقولة التناهي تتضمن مقولة لاحقة هي:

2- مقولة التغير، فماذا يعني التغير؟.

المتناهي ما له حد، والحد لا يقوم ولا يعرف إلا بالنظر لما بعده، وما بعده حد آخر، وكلا الحدين متعارضان لأنهما مختلفان، وهذا الاختلاف يقود للوحدة، وذلك

(1) فلسفة هيجل. بديع الكسم. مجموعة محاضرات عن فلسفة هيجل ألقيت سنة 1976- 1977 ص 52.

بأن يتحول كل منهما للآخر، وهذا هو التغير، ولا يجب فهم التغير هنا بتغير بالواقع الحسي، كأن يتحول الماء إلى يابسة، واليابسة إلى ماء، إنما التغير هنا منطقي محض، أي أن الفكرة المحضة للشيء تتحول إلى الفكرة المحضة للشيء الآخر، والعكس بالعكس. فنحن نتكلم هنا عن أفكار مجردة وليس عن موجودات حسية، كما أن التغير هنا ليس هو الصيرورة، فالتغير هنا مقولة أكثر تشخصاً وامتلاءً، فالتغير هنا هو تغير كيفي. وهنا نصل للمقولة الثالثة وهي:

3- اللاتناهي: اللاتناهي الكاذب، اللاتناهي الحقيقي، فما هو اللاتناهي الكاذب؟.

إن الشيء يصير إلى آخر، والآخر بدوره شيء، يصير بدوره إلى آخر ثالث، وهذا الآخر بدوره يصير إلى آخر رابع، وهكذا إلى ما لا نهاية، بمعنى أن الشيء يكرر نفسه إلى ما لا نهاية، ومثاله المكان اللامتناهي، والزمان اللامتناهي، وهذا النوع من اللامتناهي هو اللامتناهي الكاذب أو الفاسد، وهذا اللامتناهي هو ما نتخيله بأذهاننا، فنحن نتخيل اللامتناهي المكاني على أنه يتألف من وحدات مكانية متجانسة، وكل وحدة منها تحد الأخرى إلى ما لا نهاية له، وكذلك الزمان اللامتناهي نتصوره على أنه يتألف من وحدات زمانية متجانسة، تحد بعضها بعضاً، وفي محاولة منا للقبض عليه يظل يفر منا، فهو غير المحدد. أما اللامتناهي الحقيقي، فهو أن الشيء يصير إلى آخر، وإذ يصير إلى آخر يصير إلى نفسه، فهو يحدد نفسه بنفسه. فاللامتناهي الحقيقي هو وحدة المتناهي واللامتناهي معاً، بل هو المتناهي ذاته، على اعتبار أن المتناهي يتألف منذ البدء من المتناهي واللامتناهي معاً، فهو الاختلاف في الوحدة، ومثاله الوحيد «الفكرة»، فهي إذ تتحد بالآخر، والآخر هنا هو المختلف، هو الطبيعة التي توجدها، ولكن الطبيعة ذاتها هي الآخر المختلف، وهي الفكرة ذاتها، فاللامتناهي يمتص المتناهي في ذاته، باعتباره وحدة الشيء والآخر، وباعتباره وحدة الاختلاف في الوحدة.

إن هذه الفكرة لدى هيجل حلت مسائل صعبة جداً في الدين والفلسفة، إذاً لقد طرح سؤالاً: كيف يصبح اللامتناهي متناهياً؟ وكيف يمكن للامتناهي وهو الله أن يوجد المتناهي؟.

عند «أفلوطين» اللامتناهي لا يتصل بالمتناهي، لأن الاتصال يحد منه، ويجعله متناهياً، وعند «اسبينوزا» الجوهر اللامتناهي لا يمكنه أن يصبح متناهياً، متكثراً،

فتنكسر فلسفته على هذه الصخرة بالذات، وما ذلك إلا لأن اسبينوزا وأفلوطين يأخذان بوجهة نظر الفهم، لأن الفهم يقيم تعارضاً مطلقاً بين اللامتناهي والمتناهي لا يمكن تجاوزه.

أما وجهة نظر العقل، فتذيب الحدود بين المتناهي واللامتناهي، لأن المتناهي ينطوي على اللامتناهي، واللامتناهي يمتص المتناهي داخل ذاته، وهكذا يصل العقل لوحدة الطبيعة والفكرة. وهكذا يمضي في استنتاج الثلاثيات وهي موجودة في كل نسيج مذهب هيجل الفلسفي، بشتى فروعه ومجالاته على الشكل التالي:

آ ـ دائرة الكيف: وتتألف من دوائر ثلاث هي:

1. دائرة الوجود وهي فارغة صورية.
2. دائرة الوجود المعين، حدثت هذه الدائرة، نتيجة دخول السلب دائرة الوجود، لأنه لما كان كل سلب هو تعيين، فالوجود هنا معين، وهكذا نصل إلى المقولات التي تعبر عن فكرة التعيين، وهي (الكيف، الحد، والتناهي)، وكل تعيين هو كيف، كما أن الكيف لا يكون كيفاً إلا بوساطة من يحده، ومن يحده هو آخره، نقيضه، وكل وجود محدد هو وجود متناهٍ.
3. دائرة الوجود لذاته، وهو الشيء الذي يعين ذاته بذاته، كما مر معنا، هو الشيء الذي يمتص آخره فيه ويكونان وحدة واحدة، على خلاف الوجود المعين، الذي يتحدد بغيره، ويقف اتجاهه كآخر.

أما في الوجود اللامتناهي، فالآخر يرفع ويحل محله الوحدة، لأن الآخر سلب والسلب نفسه يصبح مسلوباً، وهذا ما يعبر عنه بـ (نفي النفي) أو (السلب المطلق) كما يقول هيجل.

ويصبح الفكر أو الفكرة المطلقة أكثر دلالة على الشيء في ذاته ولذاته، عندما تتشخص تشخصاً كاملاً، وذلك عندما تصبح روحاً، وعندما تبلغ الشعور بالذات.

فالفكرة عندما تمر بمرحلة التعيين يكون لها آخر وهو الطبيعة، إلا أن الفكرة تتطور من الوجود المتناهي إلى اللامتناهي، عندما تنفي الطبيعة نفسها، عندئذ تصبح الفكرة الوجود في ذاته ولذاته، إلا أن لذلك درجات ومراحل، وأقصى حالات الشعور بالذات هي الحالة التي تعي الفكرة ذاتها، وتعي في الآن نفسه أن الطبيعة هي الفكرة،

وتبلغ مرحلة أن تكون ذاتها لذاتها موضوعاً، أي عندما تبلغ مستوى رفيعاً من التطور، تكون ذاتها موضوعاً لها، وهذه الحالة القصوى من الوعي، حيث يعني الآخر الذات، والآخر هنا «الطبيعة، والعالم الخارجي»، فتدرك بذلك الذات أن الوجود بأكمله هو هي، ولا يبلغ الوعي ذلك إلا بالفلسفة، وهي أقصى مراحل الشعور بالذات، حيث يتوحد العالم والفكر بالمطلق، وهنا ندخل في مقولات الوجود لذاته، وهي ثلاث أيضاً:

آ ـ الواحد ب ـ الكثير ج ـ الجبذ والنبذ

وبما أن الوجود بذاته ولذاته فإنه يتقوم بذاته فقط، أي ليس بحاجة لغيره ليتحدد به، لأن آخره ممتص فيه، ومن كان شأنه كذلك كان واحداً، لكن هذه الوحدة ليست فراغاً كالوجود المحض، لأن الوجود المحض ليس كلاً، أي ليس بتعيين، وتعينه يتم بواسطة الآخر، الذي هو العدم. إلا أن الواحد هنا، ولأن آخره ممتص به، وليس بحاجة للغير لتحديده وتعيينه، بل هو ما يتقوم بذاته، إنه كل واحد، وإذا مثلنا بدائرة التعيين علاقة الشيء بالآخر بسهم، فإننا هنا بدائرة الوجود لذاته، فالسهم ينعكس داخل الشيء بالذات، فالعلاقة مع الآخر هي علاقة الذات وبالذات، وعليه سمى هيجل الموجود لذاته بالمنعكس داخل ذاته، وعليه فالوحدة هنا تمحي التمايز بين الشيء والآخر، وبين الشيء والكثرة، ويصبح الكل واحداً، ولذلك قال هيجل واصفاً مذهب الذريين وعلى رأسهم ديموقريطس: بأن فلسفتهم إنما تقوم على مقولة الواحد، لأن الذرة أساس الوجود لديهم، تمثل الكل الواحد من حيث إنها غير منقسمة، ولا يتعلق وجودها بأي وجود خارجها، فالذرة وجود مستقل، مكتف ذاته، واحد، كلي، غير منقسم، بمعنى أن الذرة ليست تجميعاً لكثرة تكونها، بل هي وحدة حقيقية. والمطلق هو من يتصف بكونه كلاً واحداً، لأنه يشكل مع الكل وحدة حقيقية، هي ذاته بالذات. ومن الواحد الكثير. كيف؟.

إن الواحد الكامل الذي امتص آخره فيه يتميز بعلاقة سلبية، ويعني هيجل بالعلاقة السلبية، أي علاقة الواحد بذاته، وتقوم على أن الواحد ينفي آخره فيه بإمحائه التمايز معه، ولكن هذه الرابطة مع الذات، تمايز بين المرتبط والمرتبط معه، فالعلاقة مع الذات هي في واقع الأمر علاقة مع آخر، فالآخر يبقى آخراً على الرغم من امتصاصه، وهنا ينشق الواحد على ذاته (ينكسر) إلى أحدين، والأحدان إلى آخرين، فنحصل على

الكثرة، وهي عبارة عن آحاد كثيرة، وهكذا نحصل على الكثرة غير المحددة. ومن الكثرة نحصل على (الجبذ والنبذ)، فماذا يعني هيجل بهذين المصطلحين؟.

بما أن الواحد الكلي هو وحدة، هو أيضاً تمايز، ولأن الواحد يتضمن المختلف لأنهما هوية واختلاف، فكل واحد يستبعد الآخر المتمايز معه، وعملية الاستبعاد هذه هي النبذ، وهي أساس الكثرة، إلا أن رابطة الهوية بالوحدة تقوم بعملية معاكسة، مؤكدة الهوية بالاختلاف، أي ما هو مشترك بين الآحاد جميعاً، وما من شأنه توحيدها، وهذا هو الجبذ. ومن الجبذ والنبذ يستخلص هيجل «الكم»، فما الكم وما مقولة الكم؟.

قلنا إن النبذ يؤدي لتباعد ما هو مختلف بالشيء، ويؤدي بالتالي للكثرة، والجبذ يؤدي على العكس إلى تماسك الأشياء واتحادها، فهاتان العمليتان متضادتان، فهما تشكلان إذاً تناقضاً، وتضاداً بين الأشياء، فلا بد من حل، ولا بد للحل من إنهاء التناقض لقاء وحدة عليا ينصهر بها التناقض، وتجسد الوحدة العليا للاختلاف، وتصل لهوية موحدة للأشياء، وهذه الوحدة الجديدة هي مقولة «الكم»، بها الكثرة ليست كثرة مجردة، والواحدية ليست واحدية مجردة، بل الكم هو الوحدة في الاختلاف، ولكن مقولتي الجبذ والنبذ، هما آخر مقولتان للكيف، تؤدي وحدتهما إلى مقولة الكم، وهي مقولة لا تدخل في نطاق مقولات الكيف، لأن الكيف تعيين، والتعيين لا ينفك عن المعين، بينما المقولة الجديدة «الكم» لا تعين الشيء، بمعنى أن الشيء يمكن أن يقل أو يكثر، ولكن تعينه وكيفه، واللفظتان مترادفتان يبقى هو هو، لذلك قال هيجل: إنَّ مقولة الكم تمثل التخارج، ويعني بالتخارج، أنَّ أقسام الشيء تخرج، لترتب بعضها جانب بعض، والمثال الأقرب هنا هو الخط المستقيم، الذي يمكن أن يكون عشرة أمتار، أو خمسين متراً، ويبقى خطاً مستقيماً، وهذه المقولة هي مقولة «المادة» التي اعتبرها الماديون اللبنة الأساسية المطلقة للوجود، ويدخل في دائرة المقولة هذه ثلاث مقولات هي:

آ ـ الكم المحض.

ب ـ الكم المتصل والكم المنفصل.

ج ـ المقدار.

فما مقولة الكم المحض؟ إنها بكل بساطة وحدة النبذ والجذب، وهي مختلفة عن المقدار المحدد (خمسة أمتار، عشر دقائق).

أما الكم المتصل والكم المنفصل؟:

قلنا إن الجذب يؤدي إلى تقارب الآحاد، فيؤلف تبعاً لذلك كماً متصلاً، كما أن النبذ يباعد بين الآحاد مكوناً الكم المنفصل، ولكن يجب ألا تتخيل وجود نوعين من الكم، أحدهما منفصل، والآخر متصل. كلا، فكل كم هو منفصل، وهو متصل معاً لأننا يجب أن نتصور الكم سلسلة من الآحاد بالضرورة، فاتصالها يسمح بالانتقال من واحد إلى الآخر، وهذا هو الكم المتصل، وتباعدها يؤدي للكم المنفصل.

مثال ذلك المكان بعمومه كم متصل، ولكننا لو أخذنا مكاناً بمقدار خمسة أمتار نحصل على الكم المنفصل. يجب أن نُنبِّه إلى أن الكم المتصل يتضمن المنفصل والعكس بالعكس، وهذا وحدة واختلاف، تتمثل الوحدة بالقول بالمكان، فالمكان هو المشترك بينهما، وهو الوحدة، إلا أن الاختلاف هو في الاتصال والانفصال، فهما متمايزان أيضاً. وعليه فإن (هيجل) واستناداً لقوله بالاتصال والانفصال يعتبر أن السؤال عن المكان وهل هو متصل أم منفصل قول لا معنى له لأن المكان لا هذا ولا ذاك، ولكنه كلاهما معاً. أما المقدار؟ فهو يختلف عن الكم المحض بكونه محدداً وللحصول عليه يجب إدخال الحد إلى الكم، وهذا الإدخال لا يتم من الخارج بل هو متضمن في الاتصال والانفصال. عندما ننظر مثلاً للمكان من خلال الجذب، فهو كم متصل، وعندما ننظر إليه من خلال النبذ فهو منفصل، وعليه فالشيء منفصل ومتصل، وحدة واختلاف، فهناك إذاً تمايز، وكل تمايز حد. المكان بشكل عام كم متصل، ولكن قطعة من المكان بمقدار عشرة أمتار هي مقدار من الكم.

من الواحد إذاً حصلنا على الكثير، والكثير إما متصلاً أو منفصلاً، وإن مجموعة من الآحاد تؤلف الكم المتصل، وبتباعدها وانفصالها نحصل على الكم المنفصل، والكم المنفصل هو تحديد للكم، وتحديد الكم هو (المقدار)، ومن المقدار يكون العدد، لأن المقدار هو مجموع آحاد، وهذا انفصال ولكن مجموع الآحاد يشكل الوحدة، وعليه فإن الآحاد يتضمن الوحدة، والوحدة الآحاد ووحدة الآحاد والوحدة هي العدد، فالعدد بالتالي هو التعبير الصحيح عن المقدار، وبعد استنتاج المقدار يستنتج هيجل الدرجة، فما هي الدرجة؟.

المقدار كم متصل، أي أنه عبارة عن مجموع وحدات متخارجة، وعشرة أمتار من الأرض تعني آحاداً مقداره عشرة أمتار، وخط مستقيم طوله خمسون متراً يعني آحاداً يتلو بعضهما بعضاً خمسين متراً، إلا أن لدينا كم آخر، لا تكون وحداته آحاداً منفصلة، بل آحاده متصلة مدغمة في حده الأخير، وهذا هو الدرجة، كيف؟.

لنقل إن لدينا درجة حرارة مقدارها أربعون درجة، فهذا المقدار من درجات الحرارة ليس هو بالكم الممتد، لأن وحداته ليست متخارجة، ذلك لأن هذا المقدار يتألف من وحدات متشابهة، ولأن وحداته متشابهة فهي متحدة، مدمجة معاً، منصهرة في الحد الأخير الذي هو أربعون درجة، ومثل هذا الكم يسميه هيجل بالكم المشتد، وكما لا يوجد الكم المتصل دون الكم المنفصل، كذلك لا يوجد الكم الممتد دون الكم المشتد، والعكس بالعكس، فالكمَّان متلازمان، ومثال ذلك عند هيجل (الوزن، الضوء، الصوت، الحرارة) كلها أمثلة عن الكمين معاً، فإذا نظرنا للكتلة من ناحية الانفصال كانت كماً ممتداً، أما إذا نظرنا إليها من ناحية الضغط فهي كم مشتدٌّ، لأن كم الضغط هو درجة، وتقع دائرة الكم في ثلاث مقولات هي:

1- الدرجة.

2- التقدم الكمي اللامتناهي.

3- النسبة الكمية.

والآن: ترى ما التقدم الكمي اللامتناهي وما هو معناه؟.

قلنا إن المقدار كم محدد، والدرجة كم، في الدرجة يقوم عامل الاتصال بتوحيد الواحد الأخير، والذي هو حد بالآحاد التي هي قبله جاعلاً منها كلاً واحداً هو الكم المشتد، إلا أن عامل الاتصال هذا نفسه، وكما وحد آحاد المقدار يقوم أيضاً بتوحيد آحاد المقدار بالآحاد التي تقع بعده لأنها متشابهة، وهكذا يصبح المقدار كماً غير معين لأنه اتحد بما هو غير معين، أي بالكم ما بعد المعين، وهو الكم اللامتناهي غير المحدد، إلا أن هذا الكم اللامتناهي وغير المحدد يعود ليصبح محدداً، وذلك بسبب كونه محدوداً بمقدار محدد يشكل حده، كما أن تشابه الآحاد بين المقدار والكم اللامحدد يجعلهما ضرورة متحدين، ويجعلهما ضرورة يشكلان مقداراً محدداً، وهذا المقدار المحدد يعود ليتحد مع اللامتناهي غير المحدد ليصبح لامتناهياً مثله، ثم يعود ضرورة

ليصبح مقداراً محدداً . هذا اللامتناهي هو اللامتناهي الكاذب، كما هو حال اللامتناهي الكاذب في دائرة الكيف، حيث الشيء يتحول إلى آخر والآخر إلى آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية، فالكم المحدد يحاول القبض على الكم غير المحدد واللامتناهي، إلا أن ما يقع بقبضته هو المقدار المحدد ، فالمقدار المحدد يكرر نفسه بلا معنى، دون أي تقدم، أو سمو . أما المعنى الحقيقي للكم فهو أن كل كم يتجاوز نفسه باستمرار إلى مقدار آخر إلى ما لا نهاية له، «إنه لا يفعل ذلك في الواقع فحسب، بل يجب عليه أن يفعل ذلك، وهذا هو المقصود بالكم»[1].

يجب التنويه هنا إلى أن لاتناهي الكيف، ليس كلاتناهي الكم، لأن المنطق «الهجلي» لا يعود قهقرى بالخلق، مستعيداً مقولة سابقة. وصلنا إذاً إلى مقولة التقدم الكمي اللامتناهي، ورأينا أن المقدار يتحول إلى مقدار آخر، وهذا بدوره يتحول إلى آخر، وعلمنا أن مثل هذا اللامتناهي هو لامتناهٍ كاذب لأنه سالب. أما اللامتناهي الحقيقي في دائرة الكم فهو مثله في دائرة الكيف، حيث عرفنا أن اللامتناهي الحقيقي في دائرة الكيف يقوم على أن الشيء يعين نفسه بنفسه، بمعنى أن الشيء في تحوله لآخر، ولأن الآخر مشابه، فإن اتحاد الشيء بالآخر هو تعيين له، وهذا يعني أن الشيء يتحد مع نفسه.

أما في دائرة الكم ،فالمقدار يتحول إلى آخر عن طريق الاتصال يتحد به ويتكمم، ويشكلان مقداراً واحداً هو «النسبة الكمية»، ولهذه النسبة جانبان، يمثل أحدهما جانب الارتباط والآخر جانب الاتحاد والانصهار، ونصل هكذا إلى «النسبة الحسابية»، مثلاً لنأخذ المعادلة 6 ، 3 الجانب الأول من المعادلة يمثل جانب الارتباط والاتصال، إذ إن 6 تعني 3+3، والجانب الآخر من المعادلة هو كالجانب الأول سوى أن المقدارين 3+3 منصهران ويؤلفان تبعاً لذلك 6، والنسبة بين طرفي المعادلة هي (2) «6 ÷ 3 = 2»[2].

هنا ندخل في دائرة مقولة جديدة هي «المقياس»، فما المقياس؟ وكيف يمكن استنتاجه، وما معناه في دائرة الكيف؟.

عرفنا أن الشيء يعين ذاته بذاته، والتعيين لا ينفك عن الشيء المعين أبداً . كما علمنا، أنه إذا نظر للكيف من وجهة نظر النبذ والجبذ ، فإن الكيف يتحول إلى الكم،

---

(1)الفلسفة الحديثة . فلسفة هيجل . بديع الكسم ص 67 . عن مجموعة محاضرات 1976- 1977م.

(2)الفلسفة الحديثة . د . بديع الكسم ص 68 . مرجع سابق.

والكم لا يتعين بذاته، بل بما هو خارج عنه، لذلك قلنا إن الكم لا يمكنه تعيين ذاته بذاته، فتعينه متخارج عن ذاته، فوصلنا إلى المقدار، ثم العدد، ثم النسبة الكمية، وعلمنا أن هذه النسبة تقوم على المقدار الذي يعين ذاته بذاته. كيف؟.

بما أن المقدار يتحول إلى آخر، وهذا الآخر يتحد وينصهر بالمقدار الأول، فإن المقدار الأول يتحد بذاته، كما وصلنا في هذا النطاق إلى المعادلة 6 ÷ 3 = 2، فالطرف الأول يعبر عن علاقة كمية، والعلاقة الكمية لا تعبر عن تعيين ذاتي، إذاً العلاقة بين 6 و3 علاقة كمية يمكن تغييرها دون تغيير الطرف الثاني بالمعادلة وهو الـ 2، فنستطيع القول مثلاً 12 ÷ 6 = 2، أو 120 ÷ 60 = 2، وعليه لا يمكننا تغيير الطرف الثاني دون تغيير الطرف الأول ضرورة، فلا يمكننا، مثلاً جعل الطرف الثاني 3 دون تغيير الطرف الأول وجعله مثلاً 9 ÷ 3 = 3، إذاً فالتعيين الذي يرتبط بالوجود ولا يتغير إلا بتغييره هو تعيين ذاتي.

فمقولة «النسبة» هي إذاً اجتماع للكم والكيف معاً، واجتماع الكم والكيف معاً هو مقولة «المقياس» إذاً فالكيف يتحول إلى كم، والكم يتحول إلى كيف، والمقياس وحدتهما، والمقياس عند هيجل يفيد معنى التوازن والتناسب، والشواهد في كل مجال أكثر من أن تعد. فلا يمكننا بالرياضيات مثلاً تغيير نسبة أضلاع المربع، حتى لا يعود المربع مربعاً، وفي الكيمياء نسبة اتحاد الأوكسجين بالهيدروجين هي 1 : 2، وما أن تتغير هذه النسبة حتى لا يعود الماء ماء، وفي درجة الحرارة، إذا ما زادت عن نسبة معينة تحول الماء إلى بخار، وفي الاقتصاد إذا زاد الاقتصاد عن نسبة معينة صار بخلاً وقس على ذلك. ويعتقد هيجل أنه كان لمقولة «المقياس» هذه دور مهم في الواقع والتاريخ، وقد وصف الله بكونه المطلق بأنه «مقياس كل شيء» وتعريفها بأنها ارتباط الكيف بالكم ولها ثلاث مقولات هي:

1- المقدار النوعي 2- اللامحدود 3- لا تناهي المقياس.

والآن فما المقدار النوعي؟.

قلنا المقياس هو وحدة الكيف والكم، ولكن هذه الوحدة هي وحدة مباشرة، وتعني الوحدة المباشرة عدم وجود وساطة حقيقية بينهما، وبالتالي فالوحدة بينهما نسبية، أما الوحدة الحقيقية فهي التي يكون فيها أي تغير في الكم يتبعه ضرورة تغير

في الكيف، بينما الوحدة هنا ضعيفة، والمقدار المتحصل تبعاً لذلك نوعي، ويعني هيجل بالنوعي: هو أن الكيف يحتمل بعض التغير في الكم دون أن يتبعه تحول كيفي، ومثاله في الطبيعة الماء، فالمقدار النوعي لتغير الماء إلى بخار هو 100 درجة، فقد ترتفع درجة الحرارة حتى الـ70 درجة و الـ80 درجة والـ90 درجة دون تغير الماء وتحوله إلى بخار، وما إن تصبح درجة الحرارة الـ100 درجة حتى يأخذ الماء بالتحول إلى بخار، وكذلك فقد تنخفض درجة حرارة الماء إلى 20 درجة أو إلى 90 درجة دون أن يطرأ أي تحول في كيف الماء، أي دون أن يتحول إلى كيف جديد هو التجمد، فكلا الـ100 درجة والـ0 درجة هما مقدار نوعي للماء، فالرابطة هنا ضعيفة بين الكم والكيف.

والانتقال من المقدار النوعي إلى اللامحدود، يتم بناء على المعنى الحقيقي للكم، الذي يعني أن الكم يجب أن يتجاوز ذاته باستمرار، وبتجاوزه لذاته يسقط الكيف المتعلق به بالمقدار النوعي، وهكذا نصل لمفهوم الكم الحر غير المتعلق به كيف، وهذا النوع الجديد من الكم يدعوه هيجل بالكم اللامحدود، أو عدم القياس. أما لا تناهي القياس، فهناك لدينا لا تناهي المقياس الكاذب ولا تناهي المقياس الحقيقي كما في دائرة الكيف والكم. إذاً ما معنى لا تناهي المقياس؟.

رأينا أن «المقياس» هو وحدة الكم والكيف، ووحدة الكم والكيف تعطينا المقدار النوعي، والمقدار النوعي هو ارتباط كيف بكم لا يجب تجاوزه. ولكن الكم يتجاوز نفسه، وعليه فالمقدار يتجاوز، فينطلق الكم حراً بعد المقدار النوعي المحدد، أي يصبح متحرراً من كل كيف، ولكن مثل هذا الكم غير المحدد هو كم محض، والكم المحض تجريد كما رأينا، فلا بد إذاً لهذا الكم من أن يرتبط بكيف حتى يكون المقدار النوعي، والمقدار النوعي هو المقياس، وعليه فالكم غير المحدد هو نفسه قياس، والقياس يتحول من جديد إلى كم مستقل (محض)، ثم يعاود الكرة فيصبح مقياساً إلى ما لا نهاية، والماء مثال على ذلك، فعندما ترتفع حرارة الماء فوق الـ 100 درجة يتحول الكم إلى أن يصبح حراً، لأنه وككم حر لا تستقيم له حال دون العودة للارتباط بكيف جديد هو هنا البخار، ومن ثم نكون أمام دورة لا نهاية لها، إذاً يمكن أن ترتفع درجة الحرارة إلى ما لا نهاية له، وهذا اللاتناهي هو اللاتناهي الكاذب، أما اللاتناهي الحقيقي فيكمن في عودة المقياس إلى نفسه وتحديد نفسه بنفسه، وهذا التعيين الذاتي هو لا تناهي المقياس.

وهكذا نكون قد استنبطنا مقولات القسم الأول من كتاب «هيجل» العظيم «المنطق»، وهو جملة المقولات المتضمنة في نظرية الوجود .

هنا ندخل ضمن دائرة أخرى غير دائرة الوجود التي تحدثنا عنها حتى الآن وهي دائرة «الماهية»، فما هي دائرة الماهية وكيف تقودنا لوجود أكثر نمواً وتحققاً، وهل هي نهاية المطاف؟.

دائرة الماهية هي الدائرة الثانية في ثلاثية منطق هيجل، وتستنبط من نظرية الوجود، رغم وجود اختلافات جوهرية بين الدائرتين، والآن نأتي لكيفية الاستنباط : قلنا في دائرة (الوجود)، وهي دائرة المباشرة، بمعنى أن المقولات في هذه الدائرة تدرك مستقلة بعضها عن بعضها الآخر، بمعنى عدم وجود رابطة واضحة بينها، ورغم وجود هذه الرابطة، إلا أنها بحاجة للكشف بخلاف الأشياء في دائرة الماهية حيث العلاقات بينها واضحة كل الوضوح .

المهم أننا عرفنا في دائرة الوجود أن الكيف يتحول إلى كم، والكم بدوره يتحول إلى كيف، فتتكون وحدة هي وحدة الكم والكيف، وهي وحدة واختلاف، وحدة في القاع لا يمكننا إدراكها في مرحلة الوجود . واختلاف وكثرة وتميز تشكل ظاهر العالم المدرك مباشرة بتكثره، وتمايزه، واختلافه، ووحدة الكم والكيف هي الماهية، فالماهية إذاً تضعنا أمام منظر مزدوج للعالم «اختلاف ووحدة»، أو ظاهر وباطن، جوهر وعرض، أو علة ومعلول، أو قوة ومظاهر هذه القوة، فالظاهر، والعرض، والمعلول، ومظاهر القوة تعبر حسب منطق الفهم عن غير الأساسي في مقابل ما هو أساسي، والأساسي هنا ينسحب على الباطن، الجوهر، العلة، القوة... الخ .

فالوجود في دائرة الوجود كان عبارة عن الموجودات الماثلة أمام العقل، يلتقطها الإدراك، لأن هذه الموجودات كانت جملة مظاهر الوجود، فدائرة الوجود دائرة المظاهر، ودائرة المختلف والمتكثر، ودائرة استقلال الموجودات، فهي بالتالي دائرة المباشرة، وهي من اختصاص الإدراك .

أما الوجود في دائرة الماهية فمشهده أوسع، إنه الظاهر والباطن، الماهية والمظاهر التي تتجلى بها الماهية، وبعد أن كانت العلاقات في دائرة الوجود علاقة من جهة واحدة، أي علاقة بين شيء وشيء ثانٍ، ثم ثالث إلى ما لا نهاية، بمعنى أن العلاقة كانت بين (آ) و(ب) وبين (ت) و(ج) وبين (ح) و(د) في طرف واحد وبخط

مستقيم. أما العلاقة بين الأشياء في دائرة الماهية، فهي علاقة يسميها هيجل بالانعكاسية، بمعنى أن علاقة (آ) و(ب) كعلاقة (ب) و(آ)، بمعنى أن العلاقة بين الأشياء متبادلة، فالعلاقة بين الماهية والأعراض، كالعلاقة بين الأعراض والماهية، ومثلها العلة والمعلول، أو الجوهر والعرض. الباطن إذاً هو الظاهر والماهية هي أعراضها المفصحة عنها، والدالة عليها، ولكننا لا ندرك الماهية، أو الجوهر، أو العلة بشكل مباشر، لأن المقولات هنا لا تدرك مستقلة، ولكنها توجد بشكل مزدوج، فلا وجود لأحدها دون الأخرى، ولا وجود للجوهر دون العرض، ولا وجود للعرض دون الجوهر. وهكذا بقية المقولات في هذه الدائرة، وهذا يعني أنه لا بد لنا في هذه الدائرة من إعمال التفكير والمقارنة، والتصنيف، والتمييز والتحديد، وعندما يحكم الفهم بذلك يدرك الوجود إدراكاً علمياً، لأن مقولات الفهم هي أدوات العلم الضرورية، إلا أن بعضاً من المفكرين يركبهم الشطط، حين يعرِّفون المطلق بأنه الماهية، بمعنى أنه الوجود المطلق، الذي يكمن خلف الوجود، خالقاً له، أو جوهر موحد، ماكث في أعماق الوجود، حاملاً وعلة له، ويصف هيجل مثل هذا التفكير بأنه صفة الفلسفة الهندية والفلسفة الشرقية، بصفة عامة، حيث جانبها الصواب في تعريف المطلق بالاستناد إلى مقولات الفهم، لأن التعريف الصحيح للمطلق لن يكون إلا بالاستناد إلى مقولات المعنى، التي هي مقولات الدين والفلسفة، كما أن هيجل يصف كثيراً من الفلسفات التي تستند أساساً على مقولات مثل العلة، أو الجوهر (اسبينوزا)، أو القوة... الخ، على أنها فلسفات تصف جوانب من الحقيقة، وليس الحقيقة كلها للسبب ذاته، وتقع دائرة الماهية في ثلاث مقولات هي:

1. الماهية بوصفها أساساً للوجود المشخص.
2. دائرة المظهر.
3. دائرة الواقع.

ونميز بالنسبة للماهية بوصفها أساساً للوجود المشخص بين ثلاث مراحل هي:

1. المبادئ أو المقولات المحضة للتأمل.
2. الوجود المشخص.
3. الشيء.

ومقولات التأمل هي «الهوية، الاختلاف» وهما مقولتا الفهم، والمقولة الثالثة وهي «الأساس» فهي التوحيد بينهما. ثم يقوم هيجل باستنتاج هذه المقولات، استناداً إلى أن للماهية جانبين: أساسي، وغير أساسي. ولكننا وجدنا أن الأساسي يتعلق بغير الأساسي، وغير الأساسي يتعلق بالأساسي، وهذا التعادل بين طرفي التعلق هو الهوية، لأن الماهية إذ تتعلق بالمظهر، تتعلق بنفسها، لأن المظهر هو ما تظهر به الماهية، فهو هي، وهي هو، فالمظهر إذاً هو الماهية، كما أن الماهية هي المظهر.

فالماهية إذ تتعلق بالمظهر، تتعلق بذاتها، والمتعلق بالذات هو الهوية، ويعبر عنه في المنطق أن «آ هي آ»، ومن الهوية نستنبط الاختلاف، لأن الهوية تتضمن الاختلاف بالضرورة، لأن العلاقة مع الذات تتضمن طرفين: المتعلق والمتعلق به، ويصف هيجل مبدأي «الهوية» و «عدم التناقض» (الذي هو مبدأ الهوية بشكل سلبي)، بأن كلاً منهما بمفرده عقيم مجدب، قائلاً عن مبدأ الهوية بأنه: تجريد، ليس بالخطأ ولكنه تجريد محض لا خير فيه، فلا مبدأ الهوية بذي جدوى ويصف الواقع لأن الواقع لا ينطبق عليه، كما أننا في مجرى تفكيرنا لا نستند إليه، وبالمثل فمبدأ «عدم التناقض» لوحده هو تجريد، عقيم. أما الواقع الحقيقي فيتمثل بالجمع بينهما، إذ الواقع في حقيقته هوية واختلاف، وحدة وتكثر، والاختلاف أيضاً ينقسم إلى مراحل ثلاث هي:

1- التنوع 2- التشابه واللا تشابه 3- التضاد

فالاختلاف بالهوية ليس تضاداً، بل هو تنوع، والتنوع في مرحلته الأولى هو تنوع مباشر، بمعنى أنه لا تقوم بين الأشياء هنا علاقة أو رابطة خاصة، ولكن الأشياء هنا أيضاً ليست متضادة، مثلاً (الكأس، الطاولة)، لا علاقة بينهما، ولكنهما ليسا على تضاد، كالتضاد القائم مثلاً بين الإيجاب والسلب، أو النور والظلام.

أما بالنسبة للتشابه واللاتشابه، فيعني بهما هيجل أن الشيئين المتشابهين لا تقوم علاقة التشابه فيهما بالذات، بل هي خارجة عنهما، ولا نصل إليها إلا بالمقارنة والتفكير بهما، فالتشابه ليس موجوداً في (آ) مثلاً أو في (ب) وحدها.

ويقصد هيجل بالتضاد الاختلاف النوعي بين المتضادين.

التشابه هوية، واللاتشابه اختلاف، والتشابه يتضمن اللاتشابه والعكس صحيح، ولا يفهم أحدهما إلا بالآخر، أما كونهما تشابهاً محضاً ولا تشابهاً محضاً فيعني التضاد.

أما المقولة الثالثة من المقولات المحضة للتأمل فهي مقولة «الأساس»، فما هي، وكيف تستنبط؟.

الأساس وحدة الهوية والاختلاف، ولكن الهوية تصبح تشابهاً في حركة الجدل، والتشابه يعني الإيجاب، بينما الاختلاف يصبح اللاتشابه، واللاتشابه هو السلب. الإيجاب إيجاب بالنسبة للسلب، والسلب سلب بالنسبة للإيجاب، فالتعلق مطلق إذاً بين الإيجاب والسلب، فإذا تعلق السلب بالإيجاب، كان الإيجاب أساس السلب، وإن تعلق الإيجاب بالسلب كان السلب أساساً، وفي هذا التعلق يختفي التمايز بين الإيجاب والسلب، وبالتالي فالأساس هو وحدة السلب والإيجاب، ولأن السلب اختلاف، والإيجاب هوية، فالأساس وحدتهما.

قلنا إن الماهية بوصفها أساساً للوجود المشخص، تتألف من ثلاث مراحل أو مقولات أساسية:

1. مقولات الماهية بوصفها أساساً للوجود المشخص وهي ثلاث: (الهوية، الاختلاف، الأساس).
2. الوجود المشخص.
3. الشيء.

والآن ننتقل للوجود المشخص، فماذا يعني (هيجل) بالوجود المشخص؟.

إن الأساس يتضمن تمايزاً باطنياً، وذلك لوجود الأساس، وما يترتب على هذا الأساس، أو النتيجة. وكما تم التوحيد بين الإيجاب والسلب، يتم التوحيد هنا بين الأساس والنتيجة، وعليه فالنتيجة والأساس يشكلان وحدة، وهذا يعني أنه إذا كانت (ب) متعلقة بـ(ج) فإن (ج) تصبح متعلقة بذاتها. وهذا يعني أن مقولة الأساس لا نفع فيها، لأنها تفسر الشيء بالشيء نفسه.

كقولنا في تفسير أفعال الإنسان بإرجاعها إلى طبعه، ولكن الطبع لا يعرف إلا من الأفعال.. الخ وعليه فإن زوال التوسط بين الأساس والنتيجة يجعل كلاً منهما

وجوداً شخصياً مباشراً، وما الوجود المباشر غير هذه المنظومة من العلاقات التي تشكل العالم، فالوجود المشخص يختلف عن الوجود المحض، لكونه أكثر عينيَّة، وتشخصاً، وامتلاءً.

ننتقل الآن للتحدث عن «الشيء» وهو المرحلة الثالثة من مراحل الماهية:

قلنا إن الوجود المشخص ينظر لـه باعتباره مرتبطاً بذاته، أو على علاقة مع ذاته، أو يؤلف جانب الهوية مع الذات، وعلى كونه متعلقاً بغيره، وإذا نظر للوجود المشخص من هذه الزاوية كان الشيء، والشيء يتألف من ثلاث مقولات هي:

1- الشيء وصفاته 2- الشيء وعناصره 3- المادة والصورة

فماذا يقصد «هيجل» بالشيء وصفاته؟.

الأشياء قائمة بذاتها، بينما الصفات لا تقوم بذاتها، بل تشير إلى تأثير الأشياء بعضها ببعضها، فهي ليست جزءاً من الأشياء بخلاف الكيف المجرد المتحد بالشيء، والذي بزواله يزول الشيء، إذاً فالصفة مقولة أكثر عينية وتشخصاً من مقولة الكيف السابقة.

أما الشيء وعناصره؟.

التعلق بالذات يتضمن التعلق بالآخر، كما أن التعلق بالغير (الآخر) يتضمن التعلق بالذات، كما يتضمن الإيجاب السلب، والسلب الإيجاب. وعليه فالصفات لكونها تتعلق بالآخر، فهي بالضرورة تتعلق بنفسها، والنظر للصفات بكونها علاقات مع الذات، تكف عن أن تكون صفات لتصبح عناصر مكونة للأشياء.

أما المادة والصورة، فيعنيان عند هيجل ما يعنيانه عند اليونان القدماء، حيث كانت المادة تعني «الهيولى» غير المحدد والمعين، والصورة مبدأ التعيين في المادة.

يصل هيجل لهذا التصور عن طريق الجدل نفسه، وذلك باعتبار أن الشيء يتكون من عناصر متعددة مختلفة، ولكنها رغم تعددها هي عناصر شيء واحد. إن التمايز بينها يذوب في الوحدة، وهكذا تصبح هذه العناصر في ظل الشيء الواحد لا تعيين لها، ولا تحديد، وهذا هو مفهوم المادة المجردة «الهيولى»، ولأن هذه الوحدة مجردة، فلا بد بالضرورة، وتبعاً للمنطق الهيجلي من أن تستتبع الاختلاف، إذاً فلا بد للشيء من أن يتحدد ويتعين، ومبدأ التعيين هذا هو الصورة.

والآن كيف يتم الانتقال من الماهية بوصفها أساساً للوجود المشخص إلى المظهر، والمظهر من الماهية؟ كيف؟.

عرفنا أن الشيء قد انقسم أخيراً إلى مادة وصورة، وأن المادة وجود مجرد متعلق بذاته، أي غير مستقل وغير مرتبط بالآخر، وصورة هي العلاقة مع الآخر وغيره، ولكننا نعلم أن المادة بوصفها تعلقاً مع الذات تتحول إلى تعلق بالآخر،، أي تصبح صورة، والصورة، أي العلاقة مع الغير تتحول إلى علاقة مع الذات حسب حركة الجدل، الذي هو واقعي بالأشياء، وهذا يعني أن المادة تصبح صورة، والصورة مادة، أي أن الشيء يصبح مادة كله، وصورة كله، وهذا يعني أن الشيء متناقض، فهو علاقة مع الذات، وعلاقة مع الغير في الآن نفسه.

ولأن العلاقة مع الذات هي العلاقة مع الغير، فإن استقلال الشيء ينفي نفسه لصالح العلاقة مع الآخر، وبما أن العلاقة مع الذات هي الماهية أو الباطن، والعلاقة مع الآخر هي الظاهر، أو المظهر، فإن الأشياء تؤول لأن تكون مظهراً، لأن المظهر هو مظهر الماهية، فالماهية والمظهر هما نفس الشيء، وبالتالي لا يقل المظهر عن الماهية شأناً، وهكذا تصبح قاصرة النظرة التي تزعم: أن الماهية هي الوجود الحقيقي، بينما المظهر هو خداع ووهم، وحسب فلسفة هيجل يصعب فهم كيف يعلن براهما في الفلسفة الهندية عن نفسه؟! فالظاهر في فلسفة هيجل يتضمن تناقضاً في أعماقه. وبما أن الصورة تشير إلى علاقة مع الغير، وتمثل ما هو ظاهر، فلا بد وأن تجد أساسها في ظاهرة أخرى، وهكذا دواليك، فجملة الظواهر تشكل العالم الظاهري، وهكذا يتكون عالم المظهر. طبعاً الحديث هنا لا يدور عن عالم الحس الواقعي، الذي يستنبط في فلسفة الطبيعة، ولكننا نتحدث عن مقولة المظهر التي يمكن أن تنطبق على العالم الحسي. ويمضي هيجل مفصلاً، فيتحدث عن المضمون والشكل، اللذين، وعلى الرغم من كونهما متمايزين فهما في جوهرهما واحد، لأن الشكل يحدد المضمون، كما أن المضمون يحدد الشكل، فلكل مضمون شكله الخاص. إذاً الشكل هو المضمون، والمضمون هو الشكل، فكل طرف يساوي الآخر والمقولات التي ينطبق عليها هذا الشيء ثلاث مقولات تندرج تحت دائرة الإضافة، أو التضايف، وهي أكثر عينية من العلاقة أو الإضافة التي مرت سابقاً وهي:

1- الكل والأجزاء 2- القوة وتجلياتها 3- الداخل والخارج.

يتحدث في دائرة المقولة هذه، كما تحدث عن الاختلاف، فأول حد كان الاختلاف المباشر وهو التنوع، والمرحلة الأولى من مرحلة (الكل والأجزاء) تشير إلى إضافة مباشرة، أي إلى إضافة لا يتضمن فيها أحد الحدين الحد الآخر، فمعلوم أن الكل يساوي مجموع أجزائه (تعادل)، ولكن هناك استقلال بين الكل والأجزاء، والمثال على ذلك باقة من الزهر، حيث إن الباقة تساوي مجموع أجزائها، ولكن الأجزاء مستقلة، لأن الباقة تتألف من عدد من الزهرات، وكل واحدة منها زهرة مستقلة، فإن رفعنا زهرة من الباقة، فالزهرة تبقى زهرة، كما أن الباقة تبقى باقة، والحال هنا ليس كالحال بالكائن الذي يشكل وحدة كلية، أمرها مختلف، ومثل هذه الإضافة يسميها هيجل بالإضافة الميكانيكية.

ولأن الماهية تشكل جانب الوحدة والعلاقة مع الذات، والعلاقة مع الآخر تمثل المظهر والكثير، أو تجليات الوحدة، وإذا اعتبرنا أن الماهية تمثل جانب القوة في الأشياء، والمظهر يمثل تجليات هذه القوة، فإننا بصدد وحدة تتجلى في كثرة، ولأنه لا بد للقوة من أن يكون لها تجليات ضرورة، والتجليات لابد لها من أن تعبر عن وحدة، فهذه الإضافة هي (القوة وتجلياتها).

إن الإضافة بين القوة وتجلياتها، تعني أن القوة تمثل الوحدة أو الهوية، وتجليات القوة تمثل الاختلاف والكثرة، ولكن اتحاد هذين الجانبين يقودنا إلى مقولة جديدة في وحدة (الداخل والخارج) مثال ذلك طبع الإنسان وعواطفه ودوافعه في الداخل، بينما أفعاله هي الخارج، فالإنسان إذاً هو أفعاله ولا يجب أن نفصل وحدة الداخل والخارج، وإلا وقعنا في أخطاء لا نهاية لها حسب هيجل.

الأشياء حسب المنطق ماهية ومظهر، والمظهر تجلي الماهية، والماهية داخل، والمظهر الخارج، ووحدة الداخل والخارج هو الواقع، وهنا يظهر تهافت القول: إن الخارج، أو العالم الخارجي هو الواقع، لأن مثل هذا القول، إنما يفصح عن حقيقة جزئية، وهو وجهة نظر المذهب المادي. كما أن القول بأن الواقع، إنما هو الداخل والماهية، إنما يعبر عن حقيقة جزئية، وهو وجهة نظر الفلسفة الهندوسية والإيلية. أما الحقيقة فهي أن الواقع هو الداخل والخارج معاً، لأن الخارج هو تجلي الداخل، فالداخل والخارج نفس الشيء، إلا أن التمايز بينهما لا يموت كلية بالتوحيد، بل يبقى متضمناً في الداخل،

ويظهر هيجل أن وحدة الداخل والخارج هي وحدة ضرورية، وما هو ضروري فهو معقول، فكل واقع معقول، وكل معقول واقع، وعليه فالشر ليس واقعاً لأنه غير معقول، وإن معقولية الظاهر تكشف لنا عن معقولية الداخل، وهذه المعقولية تتمثل بالمطلق، الذي هو العقل في كل مذهب مثالي.

الواقع هو وحدة الداخل والخارج كما قلنا، إلا أن الداخل في ذاته، ولأنه يمثل الذاتية المنطقية، بمعنى أنه غير متمايز، فهو يمثل الإمكان، وإذا أخذ الخارج لوحده، فهو يمثل الجواز، لأن أساسه في غيره، وأساس هذا الغير في غير سواه إلى ما لا نهاية، فالخارج إذاً يمثل ضرورة منطقية، رغم أن الخارج لوحده لا يمثل هذه الضرورة، باعتباره جوازاً وليس ضرورة، إلا أن جملة الظواهر تمثل ضرورة، ولكنها ضرورة ميكانيكية، وليست ضرورة منطقية، إلا أن هيجل لا تروق له الضرورة الميكانيكية، فينتقل إلى الضرورة المنطقية على اعتبار أنه إذا أخذ الوجود بكليته، فهو ضروري، ولكن الجواز جزء من الضرورة الكلية، وعليه فالوجود بكليته يمثل الضرورة المنطقية، وما هو ضروري هو عقلي ومنطقي، فالواقع إذاً عقلي ومنطقي، ويفصح عن العقل والمنطق.

وبعد ذلك يوضح هيجل أن دائرة الواقع تشمل ثلاث مقولات هي مراحل ثلاث:

1- الجوهر والعرض.
2- العلة والمعلول.
3- التأثير المتبادل (الفعل ورد الفعل).

الجوهر لدى هيجل هو ما يعين ذاته بذاته، والعرض ما يحتاج لغيره ليوجده، ولكن الجوهر يتعين بكثرة أعراضه الخارجية، أو أنه يتجلى بكثرة من الأعراض، كما تتجلى الوحدة في الكثرة. ولهذا اعتبر «اسبينوزا» أن الجوهر هو المطلق، وإن كان ذلك صحيحاً، فصحته جزئية، لأن الجوهر مرحلة ضرورية في تطور الفكرة المطلقة، إلا أن الجوهر ليس هو المطلق، بل المطلق ذات وروح.

ويستنبط هيجل العلة والمعلول على الشكل الآتي: لأن العرض غير الجوهر فهو ينفيه، إلا أن الجوهر يرد إليه العرض، وينفيه بدوره، وهذا «نفي النفي» وعنصر النفي هذا نشاط وفاعلية، فالجوهر هنا فاعلية، وهذا هو الجوهر الفاعل.

كما أن وحدة الجوهر والعرض تجعل من العرض جوهراً، ويتحول العرض هكذا إلى جوهر منفعل، فالجوهر الفاعل علة، والجوهر المنفعل معلولاً، وهذه مقولة «العلة والمعلول» وهنا ينتقل هيجل لبيان المقصود بمقولة «التأثير المتبادل». علمنا من المقولة السابقة أن الجوهر نوعان (فاعل، ومنفعل)، إلا أن هذا التمييز لا يصمد طويلاً، ذلك أن الجوهر المنفعل هو جوهر كالجوهر الفاعل، وكل جوهر يتصف بالفاعلية والنشاط، فالجوهر الفاعل هو الجوهر المنفعل، كما أن الجوهر المنفعل هو الجوهر الفاعل، وهنا يذوب التمايز بين الجوهرين، كما نجد صدق ذلك في التجربة والاختبار. ونحن نعلم أن الحرارة تذيب الشمعة، إذاً الحرارة جوهر فاعل، والشمعة جوهر منفعل، ولكننا نعلم أيضاً أن الشمعة ما كان لها لتذوب لو لم تكن طبيعتها تسمح بذلك، فطبيعة الشمعة إذاً جوهر فاعل.

ولكون هذه المقولة قريبة من مقولات المعنى، فهي تساعدنا على فهم العلية والمعلول في الحياة الاجتماعية، وبيان ذلك أننا في أمة ما نتساءل: هل التشريعات في هذه الأمة هي مظاهر لخصائص هذه الامة، أم أن خصائص الأمة نتيجة لتشريعاتها؟.

من هذه الأمثلة نستخلص مقولة (التأثير المتبادل)، إن منطقياً، أو اختبارياً، والواقع أن هذه المقولة تنطبق على كل مستويات الوجود، لأن أي جزء من العالم يؤثر في الجزء الآخر ويتأثر به، وهكذا يستكمل هيجل استنباط مقولات «الماهية والوجود»، حيث يقابلها في الواقع الفكري الفلسفات المختلفة، ففلسفة «بارمنيذس»، و «هيراقليطس» تقابل مقولات الوجود، اللاوجود، والصيرورة، وتقابل مقولات «الماهية» أي (الجوهر، العلة، والمعلول، التأثير المتبادل)، فلسفات كل من «اسبينوزا» «الجوهر»، وفلسفة «هيوم» تقوم على العلة والمعلول، وفلسفة «كانت» تقوم على مقولة «التأثير المتبادل»، وذلك لأن الظاهر بنظره نتيجة لتفاعل الظواهر مع مقولات الذهن القبلية، وهي فلسفات صحيحة، ولكنها ناقصة، أما فلسفته هو، أي هيجل، إذ تتضمن الفلسفات جميعها تعبر عن اكتمال تطور، ونمو، وتحقق الفكرة، لأنها تقوم على آخر مقولة من مقولات المعنى التي يكتمل بها التطور، وتصل الفكرة المطلقة إلى التعبير عن نفسها بها.

- نظرية المعنى:

تشكل نظرية المعنى القسم الثالث من «المنطق» أهم كتب «هيجل» ويشتق المعنى، أي يستنتج ويستنبط من آخر مقولة من مقولات الماهية، وهي مقولة «التأثير المتبادل» وعليه يصبح المعنى: العلة تصبح معلولاً، والمعلول يصبح علة. وبالرمز إذا كانت (آ) تعين (ب) و(ب) بدورها تعين (آ) فهذا يعني أن الشيء يعين نفسه بنفسه، وفكرة التعيين الذاتي هذه هي المعنى. فالشيء إذ ينتقل إلى هذه إنما ينتقل إلى ذاته، ولا يجب أن يفهم ذلك اختبارياً، بل منطقياً محضاً.

ويمكننا القول إن مقولات الوجود عند «هيجل» مقولات مباشرة، مستقلة، ومقولات الماهية غير مباشرة، أي أن المقولات تتوسط بعضها بعضاً. أما مقولات المعنى فهي تأليف المباشرة واللامباشرة، وإذا كانت مقولات الوجود تمثل وجهة نظر الإدراك، ومقولات الماهية وجهة نظر الفهم، فإن مقولات المعنى تمثل وجهة نظر العقل، ومقولة المعنى مقولة جديدة ومهمة لدى «هيجل»، وتمثل جانب الجدة في فلسفته، لأن مقولات الوجود يمكن أن تقابل مقولات الكيف والكم لدى «كانت»، كما أن مقولات الماهية تقابل مقولات الإضافة، والتضايف لدى «كانت»، بينما مقولات المعنى لا تقابل لها لدى «كانت».

ومن الواضح أنه لما كانت دائرة الماهية هي دائرة الضرورة، فإن دائرة المعنى هي دائرة الحرية، لأن الضروري ما يتحدد بغيره، أما ما يتحدد بذاته فهو الحرية، والفكر بدائرة الحرية يصبح لا متناهياً، أي غير مقيد بغيره، فهو مطلق الحرية، وتقع دائرة المعنى في ثلاث مراحل:

1- المعنى الذاتي 2- المعنى الموضوعي 3- الفكرة.

ينقسم «المعنى الذاتي» لدى «هيجل» إلى:

1. المعنى بوصفه معنى، أي المعنى في ذاته.
2. الحكم. أو المعنى خارج ذاته.
3. القياس أو المعنى لذاته.

هذا الجزء يعالج الموضوعات المعالجة في المنطق الصوري من قضايا وأحكام، وأقيسة، إلا أن المنطق الصوري يتناول قضاياه على أنها أحكام تنطبق على الخبرة،

والأقيسة الأربعة التي أتى بها مستقاة من الواقع العياني، الحسي، بينما تعالج هذه المسائل في المنطق الجدلي، حيث تستنبط استنباطاً، ولا تقرر تقريراً، مما يليق بعلم عقلي حقاً، وعليه فالمعنى في ذاته يعني عند «هيجل» ما هو الكلي والجزئي، الكلي بالمعنى يعني وحدة الضدين. فالوحدة هنا هوية مطلقة، وهذه الهوية المطلقة هي الكلي.

طبعاً هنا الكلي يختلف عن مقولة الهوية، كمقولة من مقولات الماهية، وذلك لأن الهوية كانت هوية مجردة، والاختلاف كان اختلافاً مجرداً. أما هنا فالكلية تعني وحدة الضدين، الذين يتضمنها المعنى الكلي في ذاته، ذلك أن الكلي يحدد نفسه بنفسه، أي يتضمن نقيضه داخله، ولأنه يتضمن نقيضه بداخله فهو يعين نفسه بنفسه، والتعيين نفي، أي أن المعنى ينفي نفسه، يعارض نفسه بنفسه، وهذه المعارضة هي الفصل النوعي، التي ستولد الجنس الكلي، وعليه يختلف الكلي عند (هيجل) عن مثيله لدى الفلاسفة.

إذاً الكلي: وحدة الكلي والجزئي، فهو كلي في جانب الوحدة، في جانب الهوية، كما أنه جزئي في جانب المعارضة، التي ستقود للتعيين والتحديد. إلا أن وحدة الكلي والجزئي تنفي نفسها، لأن التعيين نفي، فيتعين الكلي في الجزئي، فيكون لدينا الفردي «الإنسان مؤلف كتاب المنطق»، يمثل وحدة الكلي والجزئي، إذاً الكلي، والجزئي، والفردي مراحل في مقولة واحدة هي مقولة المعنى.

والمقصود بالمعنى الذاتي هو الذاتية، أو الفكر، إنه التصورات، والأحكام، والأقيسة، إنه كلية مشخصة، يقابل صورة المعرفة عند «كانت»، أي نظرية المقولات، حيث لا يوضح «كانت» كيفية انبثاقها من الفكر، بينما المعنى الذاتي عند «هيجل» هو الكلي مشخَّصاً، أي كلية المقولات باعتبارها حقيقة الفكر والواقع معاً. من المعنى ننتقل إلى الحكم. فما الحكم؟.

نذكر أن المنطق الصوري يقرر وجود أحكام لجانب التصورات، ثم يقوم بتصنيفها، دون أن يبين ضرورة هذا التصنيف. أما الأمر بالمنطق الجدلي فمختلف، إذ إن «هيجل» يستنبط المقولات استنباطاً عقلياً، فلا يقررها ولا يفرضها. وهذا يعني أن الحكم يستنبط من المعنى، كما أن القياس يستنبط من الحكم. كيف؟.

إن الحكم ينظر للمعنى بوصفه عناصر مستقلة (الكلي، الجزئي، الفردي)، وليس الفكر هو الذي يمايز بين عناصر المعنى، بل إن المعنى ذاته يصبح حكماً، فكل حكم يقرر اختلاف عناصر المعنى ووحدتها، مثال ذلك (هذا الحجر مستدير)، الحجر جزئي، والمستدير كلي، فهما عنصران منفصلان للمعنى، إلا أنهما متحدان بالرابطة.

لقد كان «أرسطو» ينظر إلى كل شيء أنه مكون من مادة وصورة، المادة جزئي، والصورة كلي، وهذا يوضح قول هيجل «كل شيء هو معنى»، ولأن كل شيء معنى، فإن كل شيء فكر، ولأن كل مقولة هي تعريف للمطلق، فإذا يصبح المطلق هنا ذاتاً، فكراً وصوراً. الذات والفكر هما صور المطلق، وهما صور كل واقع (تصور، حكم، قياس). يتجلى الحكم في أربع مراحل هي:

آ ـ الحكم الكيفي. ب ـ حكم التأمل. ج ـ حكم الضرورة. د ـ حكم المعنى.

آ ـ الحكم الكيفي: هو الحكم الذي يكون فيه الموضوع والمحمول منفصلين ومستقلين، الواحد عن الآخر، فهو الحكم المباشر، وهو:

1. الحكم الموجب: هذه الوردة حمراء، مثال على الحكم الكيفي الموجب. الوردة موضوع فردي، وحمراء محمول كلي، ولكن لا ضرورة بين الموضوع والمحمول، إذ نستطيع تصور الوردة دون الاحمرار، والاحمرار دون الوردة. إذاً الحكم الكيفي الموجب يقرر أن الفردي هو الكلي، ولكننا نرى أن الصلة بينهما خارجية، فحكم الوحدة بينهما إذاً حكم خاطئ.
2. الحكم السلبي الكيفي: هذه الوردة ليست حمراء، في هذا الحكم لا صلة على الإطلاق بين الموضوع والمحمول، لكنه لا يقر أن الوردة تتصف بأي شيء غير الاحمرار، ولكنه يقر فقط أن الوردة تتصف بلون آخر غير الاحمرار، وهذا يعني أن الفردي هو الجزئي، فهو إن لم يكن الكلي، فهو إذاً الجزئي، وصورته الفردي هو الجزئي.
3. الحكم اللامتناهي: الحكم السالب ينفي إذاً صفة معينة، ولكنه يقبل الدائرة التي تنتمي إليها هذه الصفة (اللون). أما الحكم

اللامتناهي، فهو ينفي الدائرة كلها، فإذاً لا يرتبط الموضوع بالمحمول بأي رابطة فالانفصال كلي، ومثاله، الموت ليس حياة، فالموت موضوع جزئي ينفي المحمول الكلي نفياً تاماً وكاملاً، وهذا هو الحكم اللامتناهي.

ب ـ حكم التأمل: أحكام التأمل: هي الحكم الفردي، والجزئي، والكلي، وتقابل أحكام الكم عند «كانت»، وتأتي ضرورة هذه الأحكام من كون الحكم اللامتناهي يتضمن التناقض، لأن الموضوع به منفصل كلياً عن المحمول، وهذا التناقض يقود لنوع من الحكم جديد، به المحمول لا يعبر عن علاقة مع الموضوع، بل يعبر عن علاقة مع آخر مغاير له، أو بالعالم، وهذا النوع من الأحكام هو أحكام «التأمل»، ومثالها «هذا البيت مفيد»، فالمحمول هنا شيء مخالف، ويرتبط بالحاجات الإنسانية، أو كقولنا «هذا الجسم ثقيل»، فالثقل هنا يرتبط بالجاذبية، أي بشيء مغاير للموضوع. ولأن هذه الأحكام تعبر عن النسبية وترابط الأشياء، وتقابل دائرة الماهية، تسمى بأحكام «التأمل».

ج ـ أحكام الضرورة: وهي: الحملي، والشرطي المتصل، والشرطي المنفصل، وتقابل أحكام الإضافة عند «كانت».

د ـ أحكام المعنى: فهي الحكم التقريري، والاحتمالي، والضروري، وتقابل أحكام الجهة عند «كانت». ينتقل بعد ذلك «هيجل» للحديث عن الأقيسة: القياس الكيفي، والتأملي، وقياس الضرورة.

ينتقل الفيلسوف من ثم للحديث عن «الموضوع» وهو المقولة الثانية من مقولات المعنى على الشكل الآتي بإيجاز: المعنى خارج ذاته هو الموضوع، أو المعنى وقد تحول موضوعاً، على ثلاثة أشكال:

1. الآلية وتوضع فيها الأشياء جانب بعضها بعضاً.
2. الكيميائية، وفيها تتجاذب الأشياء وتتداخل.
3. الغائية وفيها توجه الغايات نشاط الأجزاء.

وهنا نصل إلى «الفكرة»، وهي المقولة الثالثة من مقولات المعنى. فماذا يقصد هيجل بالفكرة؟ إذ توجه الغايات نشاط الأجزاء وصولاً للفكرة، والفكرة أعلى تحديد

للمطلق، والفكرة هي وحدة الذات والموضوع، وحدة النفس والجسم، وحدة المتناهي واللامتناهي، وتتجلى «الفكرة» في ثلاث صور هي:

1- صورة الحياة.
2- صورة المعرفة والخير.
3- الفكرة المطلقة.

«الفكرة»: هي وحدة الفكر النظرية والعملية، هي العقل وقد وصل إلى وعي ذاته، وإذ يعي العقل ذاته، يعي كل تعينات الفكرة، أي يعي الوجود بمجمله، لأنه الوحدة الأخيرة، والمكتملة بأرفع معنى لكل مقولات الفكرة، منذ كانت مجرد فكرة محضة للوجود، وهنا يتوقف الجدل، ويُحَلّ التناقض والتنافي، ونصل لوحدة يذوب التمايز فيها، وينتفي التعارض بين الذات والموضوع، والمادة والصورة في الفكرة المطلقة، وعليه فعلم المنطق هو علم الفكرة ذاتها، بل هو الفكرة عندما تعي ذاتها، تعي أنها الفكرة المطلقة. وهنا ينتهي استنباط مقولات المعنى، والتي تفسر الطبيعة، والفكر وتضم الأجزاء المختلفة للمذهب.

والآن كيف، ولماذا تتحقق الفكرة المطلقة في الطبيعة؟.

إن هذا الجزء من فلسفة «هيجل» هو الأكثر استهجاناً لدى قراء الفيلسوف، وخاصة ذوي الاختصاص منهم، لأنه لا يحقق حتى المتطلبات التي أرادها الفيلسوف نفسه، فهيجل يستبعد الرصد الاختباري، ويزدريه، ويعتبره غير ذي قيمة، وما يبغيه هو الضرورة المنطقية، فحتى الضرورة المنطقية لا تحقق في هذا الجزء في فلسفته وهو أضعفها. وعن السؤال لماذا تحقق المطلق في شكل طبيعة؟ يقول «هيجل»: « إن قرار الفكرة الخالصة «الفكرة المنطقية» بأن تحدد بصفة فكرة خارجية (طبيعية)، ليس سوى الوسيلة، التي بوساطتها يرتقي المعنى في الفكر إلى وجود حر عائد من الخارج إلى ذاته، ويعني هنا أن الفكرة المطلقة في تحويل نفسها إلى طبيعة، إنما تمهد لقدوم الروح. أما كيف استنبط «هيجل» الطبيعة في مذهبه الأحادي؟:

الفكرة المطلقة، أو الروح يباين نفسه، بشكل طبيعة، فالطبيعة مظهره الخارجي، ثم يأخذ التطور مجراه بحسب المنهج الجدلي، فهناك أولاً: الطبيعة في

ذاتها، ممثلة في العالم الخارجي الذي هو جملة قوانين ميكانيكية تمثل مقولات الكم، ثم هناك ثانياً : الطبيعة لذاتها، ممثلة في جملة القوى الفيزيقية، والكيميائية، المعبرة عن الكيف، وهناك ثالثاً : الطبيعة في ذاتها، ولذاتها وهي الكائن الحي.

ابتدأ العقل «الخالق»[1] بما هو أكثر تجريداً وأقل إدراكاً، أي بالمكان والمادة، فالمكان موجود وغير موجود، والمادة شيء وليست شيئاً، ينحل هذا التناقض في الحركة، التي تقسم المادة لأجزاء متمايزة، وأول خطوة في تحقق الطبيعة تكوين الأجرام السماوية، فتوزع الكواكب، وتناسبها في السماء، يمثل جانب الكم في الطبيعة، والنُّزوع في الطبيعة يتمثل في الجاذبية، التي تحقق التناسب، وتجعل من العالم جسماً حياً، وبالتالي فمجموع عالم السماء يشبه المجتمع الإنساني، شبهاً، وإن يكن بعيداً.

وفي القوى الفيزيائية، والكيميائية، تكون الكائنات الحية، التي هي مجاميع مركزة، والكائنات الحية ليست نتيجة للقوى الفيزيقية، والكيميائية بشكل كامل، بل هي وبالدرجة الأولى تطور الروح المطلق عبر المادة، وأول درجات الكائنات الحية «النبات» التي تؤلف أبداناً ناقصة، فكل عضو منها مستقل لا يخدم الوحدة المركزية، ثم يأتي في المرتبة الثانية «الحيوان»، الذي يحقق مرتبة أعلى في تطور ونمو الروح، حيث تتحقق به الفردية بشكل كامل، فأعضاؤه تشكل كلاً واحداً، رغم تمايزها، فهي تخدم الوحدة المركزية، ويأتي على رأس تطور الروح الإنسان، وعنده تقف الروح المطلق من الناحية المادية، ولديه تغدق الروح الفضائل الروحية. أما فلسفة الروح؟ :

فما تحدثنا عنه حتى الآن في المنطق، هو عبارة عن العقل المطلق، أو العقل، حيث أن العقل الحقيقي، أو الروح لم تتجلَّ بعد، أو تظهر، ففي المنطق تحدثنا عن العقل مجرداً، فهو لم يزل غير متحقق بعد في عالم الواقع، أو يمكن أن نقول إنه الله، قبل مجيء العالم. إلا أن العقل مجرد يستدعي ضده، وضده هو اللاعقل، أو اللامعقول، واللامعقول هو التخارج الجامد للعقل، إنه الطبيعة،

(1)تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم ص 278.

إلا أن الـروح (GE IST) أو العقـل (THE MIND) قـد تحققـت بالفعـل في الإنـسـان وتجلـت، وهـي منـذ الآن تخـط طريقهـا، وتطورهـا، ونموهـا الفعلـي في العالم.

الروح وحدة الفكرة والطبيعة، فالإنسان يمثل جانب الطبيعة بجسده، ولحمه، ودمه، كما يمثل الفكرة بعقله الخالد. تمثل الفكرة الجنس المجرد، فالطبيعة هي الفصل النوعي لها، كما يمثل العقل المتحقق النوع، أو هو روح الإنسان.

فالروح في الطبيعة تتحول إلى ضدها المطلق، فتسجن بالطبيعة وتحبس، كما تحاول الخلاص ابتغاء التحرر والحرية، ويتم ذلك حسب الخطوات التي تعرضها عليها (فلسفة الطبيعة)، فتعود بذلك الروح من الطبيعة أكثر ثراءً لتصبح حرة في الإنسان، وهذه العودة للروح هي عودة للذات، عودة للمعقولية، واكتمال المسار هو الروح.

وجدير بالذكر أن الروح لا تبلغ الروح المطلق بسهولة ويسر، ولكن تتبع في ذلك مراحل نمو وتطور شاقة، تبدأ بالأدنى، ثم الأعلى فالأعلى، وفلسفة الروح هي من يتعقب مسار الروح هذا حتى اكتماله، وتطور الروح هذا يتم حسب المنهج الجدلي ذاته، لذلك توضح لنا فلسفة الروح أن هذا التطور والنمو حتى الاكتمال، إنما يتبع مراحل ثلاثاً يصفها هيجل في دوائر ثلاث هي:

1- الروح الذاتي: وهي العقل البشري في نموه وتطوره، منظوراً إليه من الداخل، ويعني ذلك مراحل تطور الروح الذاتي الفرعية، أو مراحل تطور الوعي الفردي (إدراك، حق، شهوة، فهم، عقل، خيال، ذاكرة)، والروح الذاتي من هذا المنظور هو الروح المضمرة، الروح في ذاتها.

2- الروح الموضوعي: ويكون ذلك عندما تخرج الروح من ذاتها كي تتحقق، وتتجلى، وتفصح عن ذاتها، فهي تتخارج، وهذا التخارج Wxernality ليس هو كتخارج الفكرة عالماً جامداً، وإنما هو العالم الروحي، ويعني ذلك (التنظيمات، والمؤسسات الروحية) وهي: القانون، الأخلاق، الدولة، وهي موضوعات خارجية تماماً، «ولكنها متحدة في هوية واحدة مع الذات أو الأنا الخارجة عنها»[1]، مع أناي لأنها

(1) فلسفة هيجل. وولتر ستيس. ترجمة إمام عبد الفتح إمام. دار الثقافة للطباعة والنشر. القاهرة. ص 437 عام 1982.

تموضع لها، ولكن ليس لأناي أنا كفرد، حيث قد لا توافق أهوائي وميولي، وإنما مع الذات الكلية، والعقل الكلي المشترك لدى بني البشر، فهي: «تموضع للروح الكلية للإنسان، فهي موضوعات خارجية، وهي تجلي الروح، والعقل بشكل واضح في الآن نفسه» لذلك فهذه الموضوعات تشكل فلسفة الروح عند هيجل، وهي فلسفة الأخلاق والسياسة لديه.

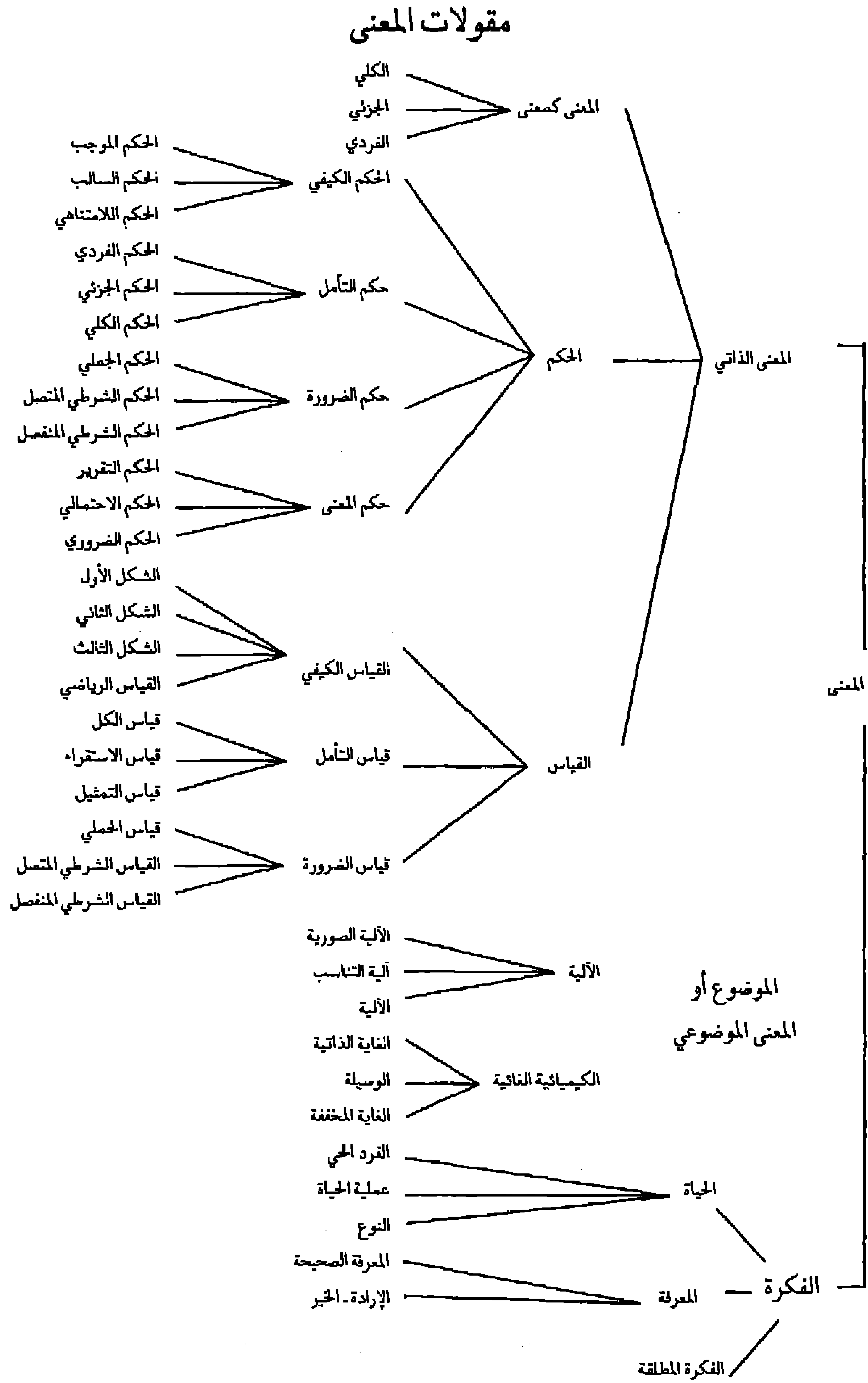
3- الروح المطلق: وأخيراً يتجلى الروح المطلق، ويتحقق في الإنسان العاقل، ويكون أرفع وأكمل تجلٍّ له في الإنسان الفيلسوف، وفي الفلسفة النهائية للإنسان الفيلسوف التي هي فلسفة هيجل، فالروح المطلق هو اتحاد الروح الذاتي مع الروح الموضوعي، ولا يتم هذا إلا في الإنسان، حيث تتحرر الروح تماماً، تتحقق تحققاً عينياً، وتمثل الروح الإنساني حسب ما يتجلى هذا الروح في الفن، والدين، والفلسفة، وعليه فمذهب «هيجل» هنا يشتمل على علم الجمال، وعلى فلسفة الدين، وعلى الفلسفة.

وفي الفلسفة بالذات تدرك الروح أن معرفة العالم الحقيقية قد تمت، لأن الروح الفلسفي يدرك العالم على أنه تجلٍّ للفكرة، أي تجلٍّ لذاته. فالذات والموضوع يتحدان في الفلسفة، وتبلغ الفكرة الروح المطلقة، وما المراحل التي قطعتها الفكرة، التي ابتدأت مجردة إلا بقصد الإفصاح والتجلي، والاكتمال، فالفكرة تبغي العودة إلى ذاتها، ولا يتم لها ذلك إلا عبر مسار طويل تقطعه من الوجود المجرد إلى المطلق، بقصد الإيضاح، والتحقق العيني، والإدراك الصحيح للذات الذي هو العقل في كل مضمونه[1].

وكملاحظة أخيرة لا بد أن نعي أن تطور الروح هنا، لا يتم حسب تسلسل زمني، وفي الزمان، بل هو تطور منطقي بحت، والانتقال من مرحلة إلى أخرى يتم باستنباط منطقي، كما تم في الاستنباطات السابقة، فالروح الموضوعي تستنبط من الروح الذاتي، والدين من الفن، والفلسفة من الدين وهكذا.

(1)هيجل والهيجلية. ترجمة نهاد رضا. دار الأنوار. بيروت ـ لبنان ص 29.

مقولات المعنى



نحن هنا أمام استنباط يستوعب الوجود بكل ما فيه، وعليه يظهر الكون وكأنه قد فسر عقلياً وضرورياً، فهو نتيجة لعلته الأولى، وهذه العلة الأولى نتيجة نفسها، وهذا هو التعيين الذاتي.

هذا باختصار شديد الخطوط العريضة لفلسفة «هيجل»، فنحن لا يمكننا هنا أن نذكر كل شيء في هذه الفلسفة، نتيجة لاتساعها، وشمولها، فنحن إذ نذكر شيئاً تضيع منا أشياء، ولا بد بطبيعة الحال لمن يود المزيد العودة إلى الفيلسوف ذاته، أو إلى المؤلفات الموثوقة عنه.

والآن: أين يقع مذهب «هيجل» في نطاق فلسفتنا؟:

لن نعلق على هذا المذهب من حيث ذهب الآخرون في نقدهم له، ولكننا سنكتفي بالتعليق عليه من وجهة نظرنا الأساسية، والتي تذهب إلى أن الفلسفة الحقة، والتي ينطبق عليها نعت الفلسفة يجب أن تكون فلسفة معنى، فالفلسفة لا ترضيها الكشوف العلمية (الكسوف هو كذا والخسوف هو كذا، والكهرباء هي كذا)، وإن كانت مثل هذه الكشوف صحيحة في تفسيرها للظواهر، ورغم ذلك فالتفاسير العلمية لا ترضي الفيلسوف الحق، لأن مثل هذه التفاسير لا تتضمن معاني، كتلك التي يبتغيها الفيلسوف، فالفيلسوف يريد تفسيراً كلياً للوجود، ولا يبتغي تفسيرات جزئية لظاهرات جزئية هي الأخرى، وحتى لو قبل بتفسيرات محدودة لظاهرات محدودة، فإن مثل هذا التفسير يجب أن يتضمن معنى، والمعنى حياة وروح، وعقل، لأن ما يودع في ضمير الفيلسوف بداءة هو أبعاد فنية، عاطفية، قيمية (تحوز على أعلى اعتبار)، وهي بالتالي معنوية. يقول «رينيه سيرو» في شرحه لمذهب هيجل: «والحقيقة أن الروح النظري يتجلى أولاً بصفة معرفة حدسية مشوشة، مرتبطة بالعاطفة»[1].

إن هذا البعد الذاتي لما هو ماثل أمام الحواس، مجهول، وغريب يدعو للدهشة، ولأنه مدهش فهو آسر، ثري وعميق ومحبب وحميمي، وكل ما تستطيع الذات أن تتصوره، إنه ذاتية الإنسان، ذاك الإنسان الذي هو جديد عهد بالخبرة، بل الإنسان الذي ما زال ممتلئاً أملاً ورجاءً، ومحبة، الإنسان الذي ما زال العالم بالنسبة إليه يشكل

(1)هيجل والهيجلية. ترجمة نهاد رضا. دار الأنوار. بيروت. لبنان ص 43.

المعية، وليس الضد، ولأنه عديد الأبعاد، فهو مجهول يتطلب تفسيراً، ويجب أن يكون له معنى، والمعنى ابن العقل، فيجب أن يكون العالم معقولاً إذاً، يجب أن يكون على هيئة العقل، والشعور، والحياة، وكل الألوان والأبعاد، فكان بحسب هيجل كل شيء ولا شيء، وجود ولا وجود. تناسل الوجود حسب «هيجل» وتحقق متبرعماً أولاً، ثم زهرة ثانية، ثم ثمرة، وكائناً حياً، محققاً ذاته، جامعاً إياها في وحدة واحدة. فالكون إذاً كائن حي، إنه روح مطلق، إنه العقل، إنه الوجود واللاوجود، إنه الطبيعة، والشجرة، والحيوان، والإنسان، إنه الوعي الكلي، إنه كل هذا، وكل هذا هو، مع الأخذ بالاعتبار أن الذيل يصبح رأساً، والرأس يصبح ذيلاً. فالوجود إذاً، بل جوهر الوجود هو الروح، الكائن الحي، لأن كون «هيجل» دينامي، توجهه الأغراض، ويدفعه التناقض، فالدينامية والغرضية، والمنطقية هي أهم صفات الكائن الحي، الذي هو الإنسان: «إن ما هو معقول هو ما نفخ بالحياة» فالفلسفة إذاً، إذ تضع تفسيراً للكون، فلا بد ضرورة من أن يتضمن قدراً كبيراً من الذاتية، والعقلانية، وإلا لما كانت فلسفة، ولما كان تفسيراً، بل بقي شيئاً بعيداً، ولا يمت بصلة للإنسان، والمعقولية، ولبقي غير مفهوم رغم التفسيرات العلمية، التي يعتبرها الفيلسوف ميتة لا أثر للحياة فيها، رغم أن كثيراً من الفيزيائيين وأمامهم كم هائل من المكتشفات والتفسيرات، يتفلسفون، ويحاولون الإجابة عن أسئلة الفلسفة، ومنهم من يحاول إعطاء تفسيرات معنوية لنتائج تجاربه. فالإنسان لا ينفك عن العقلانية، فالعقل يوجه خطواته ويقودها، والمنطق يقود العالم، بل هو أداته، وأداة العلم، لأنه يسبق التجربة ويقودها. يقول «ماريو بونج»: «يمكن القول إن النظرية والتجربة لا تلتقيان أبداً في معركة فريدة، بل إن التقاءهما يقع على مستوى متوسط، بوجود عناصر نظرية واختبارية مضافة، وبخاصة وجود نماذج نظرية، تصف موضوع النظرية، والجهاز التجريبي المستخدم، وحتى في هذه الشروط لا يكون الرائز التجريبي حاسماً دوماً، ولا يمكن أن يوفر علينا الحاجة إلى روائز غير اختبارية»[1]. كما اعتبر الكاتب نفسه النظرية الكمومية، وهي من أهم النظريات في الفيزياء بأنها: «ينبغي أن تبدو لنا وكأنها انتصار للعقل... والعقبات الموضوعة في طريق العقلانية تنتهي كلها

(1) فلسفة الفيزياء. ماريو بونج. ترجمة حافظ الجمالي. عن مطبوعات وزارة الثقافة ص 456 عام 1984. في ج. ع. س.

بالانهيار»[1]، وما ذلك إلا لانفصال الوعي عن الواقع، فهما يشكلان حقيقتين متباعدتين، وهذه هي مشكلة المعرفة الكبرى منذ أن أراد الإنسان أن يعرف، ولقد بدا ذلك واضحاً على مستوى العلم ذاته. يقول «ماريو بونج» السابق الذكر في معرض حديثه عن (النظرية في مواجهة التجربة): «ها نحن إذاً على رأس مجموعتين من العبارات، المجموعة TX من التنبؤات النظرية من جهة أولى، والمجموعة EX من المعطيات الاختبارية، من جهة ثانية. ونريد الآن أن نمضي إلى مقارنة هاتين المجموعتين إحداهما بالأخرى... ولنذكر قبل كل شيء أن TX وEX، اللتين تصح المقارنة بينهما، لا يمكنهما التطابق، لأنهما من طبيعتين مختلفتين»[2].

نخلص إلى القول: إن فلسفة هيجل تمثل وجهة نظر الفلسفة الحقة، التي تبغي المعقولية، والمعقولية تفترض حتماً الضرورة، فهيجل فيلسوف، وكذلك «الرومنطقيون» أمثال «شانج فيخته» ممن رأوا في «روح العالم»، أو «عقل العالم» أصل الوجود، وهؤلاء أمثلة وعلى رأسهم «هيجل»، مثال على الفيلسوف، ومعنى أن يكون الإنسان فيلسوفاً، وبالتالي معنى الفلسفة، هو تطابق وجهة النظر الذاتية مع العقل، والمنطق العقلي وذلك بتقديم تفسير يحقق كل متطلبات العقل، وتتفاوت الفلسفات في تحقيق متطلبات العقلانية، لذلك كانت غير مرضية للفيلسوف، وعدم الرضاء هذا هو الدافع لها لمزيد من بذل الجهد للقبض على الواقع، وللإجابة عن كل أسئلة العقل والمنطق. إلا أن الوجود مرمي أمامنا بصمت، وبهذا الشكل، وعلينا أن نفك اللغز بأنفسنا. أما هل الوجود ذاته منطقي وعقلي، وبوجوده الواقعي يتضمن تحقق شروط العقل والمنطق؟.

أما ما إذا وفق «هيجل» في تقديم حل مقنع للعقل، ومتوافق معه أم لا، فالجواب لدى المدققين في إجابات هذا الفيلسوف، ويبقى أنه لا بد لإجابات الفيلسوف من أن تأخذ بالاعتبار مكتشفات العلوم المختلفة، أو على إجابات الفيلسوف ألا تكون متعارضة مع مكتشفات العلوم على الأقل، وفي جانب من إجابات «هيجل» معارضة مع بعض المكتشفات العلمية، وإن كان قد اعتمد عليها في مذهبه، معطياً بعضها تفسيراً معنوياً، كتفسيره للجاذبية، مثلاً، بأنها:

(1)نفس المرجع السابق ص 176.

(2)فلسفة الفيزياء. نفس المرجع السابق ص 442.

«النُّزوع بالكون» أو تفسيره قطبي المغناطيسية للقضيب المغناطيسي بـ«القياس المنطقي»، وبقدر ما يبدو ذلك مستغرباً إلا أنها الفلسفة، إنه المعنى، والتفسير العلمي هو الذي جعل التفسير الفلسفي مستهجناً، لأن التفسير العلمي هو من يحوز على القبول والرضا لدى الحس المشترك بالدرجة الأولى. فلا يمكننا بعد ذلك إلا ضم «هيجل» لزمرة الفلاسفة، وطالبي الحق بغير هوادة، وهو الذي طلب من أحد أصدقائه عما إذا كان لديه مكان يتوفر فيه عيش التقشف، والبساطة، وكثير من الكتب. ويمكننا الآن الإجابة عن السؤال الذي وجه لـ«هيجل» بأن يلخص فلسفته بعبارة واحدة، فأجاب بعشرة مجلدات، بالقول: إن الوجود لديه عبارة عن الفكرة المنطقية مضغوطة، تطوي في باطنها الوجود كله بالقوة، كالنابض المضغوط - إن صح هذا التعبير - فما أن ترك وشأنه حتى أصبحت الفكرة الروح المطلق، والروح المطلق بدوره يعود ليصبح الفكرة المنطقية.

إن فلسفة هيجل بأقل الكلمات وبالرمز الكثير هي: النابض المضغوط، والنابض المفرد على التوالي، أو البذرة التي تصبح نبتة، والنبتة التي تعود بذرة.

- هنري برجسون (1859–1941م):

الفيلسوف وعدته العقل بالدرجة الأولى: ترى ما السر الذي أودعه «برجسون» في الوجود؟ خاصة وأن (هيجل) قال يوماً: «كل فلسفة مثالية»، فالمثالية جوهر كل فلسفة لأنها تبتدئ من العقل، وتنتهي بالعقل، فما هو منتج من قبل العقل هو عقلي بالضرورة؟.

إلا أن لـ «برجسون» موقفاً آخر، فهو لا يؤمن بالعقل كطريق لمعرفة الحقيقة، فالرجل لا بد من أن يكون تجريبياً، اختبارياً، إلا أن «برجسون» ليس كذلك، فهو لا يؤمن بالإدراك الحسي أيضاً. إذاً فما تصور الوجود برأي هذا الرجل، وما الأداة المناسبة لسبر غوره، وكشف أسراره؟.

الوجود كل واحد في رأيه، تسري به قوة الحياة الخالقة، رابطةً أجزاءه، وهو في مسيره يزداد غنىً وتنوعاً، نمواً، وتطوراً إلى ما من شأنه تحقيق غلبة الحياة على المادة، العدو اللدود لها، وتحقيق سيادة الحياة، وخلودها.

العقل لا يفهم الوجود هكذا في رأي «برجسون»، بل تميل عقولنا للنظرة المادية للوجود وذلك بسبب أننا نعتمد في رؤانا العقلية على مقولة «المكان»، غير عابئين بالزمان، مع أن الزمان هو الرابط لجزئيات الكون، والمحقق للاستمرارية، والنمو، والدوام به، فالزمان جوهر الحياة، وإن لم يكن جوهر الحياة كلها، يجب أن يفهم الزمان على أنه تراكم، ونمو، ودوام، فهو في سيره يزداد غنىً، وتتراكم أحداثه، وتتضخم مكونة الحاضر والمستقبل، ففي كل لحظة من الزمان، إضافة جديدة، مغايرة للمعلوم، وهو في مجراه يحقق التحول، والتغير، والتقدم على طريق انتصار الحياة. أحداث الوجود تشكل صوراً متتابعة كل صورة منه تشكل لحظة من عمره، وكل صورة تعبر عن كل الوجود في لحظة واحدة، ومجموعها المتصل المتحرك هو كلية الوجود. هل يفهم العقل الوجود هكذا؟.

«كأن الأمر كما لو أن الغدير، والغابة، والدارة تنحل كلها في عنصر واحد. وسرعان ما صارت لا ترى إلا شخصاً واحداً، وكان هذا الشخص، هو صوفي نفسها، ورفعت عينيها نحو ألبرتو وبدا لها كأنه جزء من روحها... إنني أرى كل شيء كما كان. ولكن كما لو أن كل شيء ليس إلا شعوراً واحداً ووحيداً. وهز ألبرتو رأسه موافقاً. ولكن صوفي شعرت وكأنه كان يهز رأسها هي، لا رأسه.

إن هذا ما نسميه بوحدة الوجود، أو فلسفة الكلية، وهو عقل العالم، عند الرومنطيقية. و عندهم أن العالم لم يكن إلا «أنا» واسعة، وكان هيجل، أيضاً، لا ينسى الفرد المنظور إليه على حدة، ويرى في العالم كله تعبيراً عن عقل كلي شامل»[1].

أول درجات العلم هو الإدراك الحسي، والإدراك الحسي يتلقى المؤثرات الحسية من الخارج، ولكنه يلتقطها مجزأة، مشوشة لا رابط بينها في كل لحظة، هذه المؤثرات تستدعي منه تصرفاً حيالها، أي ردود فعل، وردود الفعل التي يقوم بها الإنسان إزاء صور الوجود اللحظية، تحفظ بالذاكرة التي هي خزان لمعلوماتنا الماضية، والحفظ بالذاكرة يكون لغرض، إذ يشكل ذخيرة، ومؤونة يحتاجها الإنسان للاستعانة بها، لاتخاذ قرار، واختيار رد فعل يكون المتوقع منه أن يكون مجدياً، فمثل هذه الصور، وردود الفعل يربطان معاً في وحدة معلوماتية جزئية واحدة، منفصلة عما عداها بسبب تكوين الإدراك الحسي والدماغ، والغرض منهما.

(1)عالم صوفي. جوستان غاردير. ترجمة حافظ الجمالي. ص 376.

منشأ هذا التصور، ومنشأ رد الفعل المناسب هو المخ «الدماغ»، ولكنه تصور جزئي، ورد فعل جزئي على تصور جزئي.

جملة هذه الصور، وجملة الردود عليها تحفظ بالذاكرة للاستعانة بها في وقت لاحق. العقل أيضاً ملحق، ويشكل حلقة ضمن هذه القوى المعرفية، فما إن ينشأ تصور جديد، أو يواجه مؤثرات جديدة يكوّن تصوراً له حول المؤثر الجزئي المعين باعتباره فاعلاً، فهناك جدل بين الإنسان والوجود، أو بين المادة والحياة، فالمادة تعترض الحياة عند محاولة تحقيق مقاصدها، وشق طريقها، فيكون المؤثر مشكلة، يستدعي العقل الصور المخزنة بالذاكرة، والمحفورة بالدماغ، والمشابهة للصورة الماثلة في العقل، فتعرض عليه الذاكرة صوراً، وردود فعل شتى كان منها ما هو ناجح، فتساعد العقل على الاختيار المناسب، فمهمة العقل إذاً هي شق الطريق أمام الحياة، وليس فهم الوجود، إنه حلّال مشاكل، ميسر للحياة، ولأن العقل يختار فهو حر، ويملك إرادة حرة، لأنه يعلم ما يفعله، ولأنه أمام خيارات عدة، يختار منها المناسب بملء حريته، فالإدراك يولد الحرية، وليس الإنسان كما زعم الماديون كتلة صماء، وألعوبة بيد قوانين المادة، فالإنسان حر، ويملك إرادة حرة، وهنا يقول «برجسون»، متسائلاً: إذا كانت الوقائع المادية عبارة عن نتائج تتمخض عن أسبابها، وتكون كل واقعة نتيجة لما قبلها، وسبباً لما بعدها، والإنسان من ضمن الوقائع المادية بعقله الواعي أيضاً، فهذا يعني، أننا وبرجوعنا لسلسلة العلل والمعلولات، يمكننا أن نرجع كل شيء للسبب الأول، أي يمكننا إرجاع حتى منتجات الإبداع الإنساني للسديم الأول، الذي تمخض عنه الوجود المادي كسمفونيات «بيتهوفن» مثلاً، أو مسرحيات «شكسبير»، ورسوم «فان كوخ»... الخ، فهل هذا الإدراك واقعي؟!.

إذاً فالإنسان لا يمكن أن يكون كالصخرة، فهو مركز تنبه، خلق وتطور، وليس وجوده مادياً صرفاً. الإنسان مركز عمل بالدرجة الأولى، وإدراكه مسرح للتصورات، تمثل أمامه الصور السابقة، بالإضافة للتصورات الماثلة يقارن بينها ويفحص اختياراته قبل الإقدام عليها، مختاراً منها الأجدى، والأنجع، فلا يمكن أن يكون تفكيره هذا مجرد انعكاس لعقل مادي صرف وحالة محايدة.

إذاً فالقول: الإدراك المعروف في الإنسان والذي يعتمد عليه في شق طريقه بالحياة من إدراك حسي، وذاكرة، وفهم، وعقل، فهل كل ذلك مؤهل لنا لحيازة الحقيقة ومعرفة حقيقة الوجود؟!

يجيب برجسون بالنفي؟... لماذا؟!:

لأن هذه القوى غير مؤهلة أصلاً لحيازة الحقيقة، فهي قد نشأت وتطورت للتعامل مع الأشياء المادية، والهدف منها تيسير الحياة، والمحافظة على البقاء وما إليها، لذلك تتعامل مع حقائق الوجود بشكل منفصل، أي بأخذ هذه الحقائق فرادى، بشكل مجزأ، ولكن الجزئي غير الكلي، ومجموع الصور الجزئية لا تشكل كلاً واحداً، فحتى تعبر عن الكلي والحقيقة يجب أن تعبر عن حركة الوجود، واتصاله، فالوجود بكليته ليس مجموع جزئياته المنفصلة والمرصوفة بعضها إلى جانب بعض مشكلة سلسلة الوجود العلمي، لأن الوجود بحقيقته ليس سلسلة، إذ لا انفصال بين جزئياته، بل وحدة واتحاد تشكل الكل الواحد، فالمعرفة العلمية، أو الفعلية لا يمكنها الوقوف على حقيقة الوجود الباطنة، والتي تشكل جوهر الأشياء، إذ أن مثل هذا الجوهر، الذي هو بصميمه واحد يختلف عما هو جامد، ومادي، لأنه يزخر بالحياة وبالخلق. إنه يشكل تيار الحياة المتدفق، حيث لا يمكن للعقل ولا للإدراك الحسي، القبض عليه، وإدراكه، لأن الجزئي المعول عليه هنا هو جزء من العقل، هو الذكاء، والذكاء هذا، كما قلنا، وجد للتعامل مع الأشياء المادية، لذلك يختلط علينا الأمر فنعتقد أنه جزء من المادة، وذلك يرجع لطول تعامله مع المادة، مكتسباً برحلته الطويلة هذه التصورات المادية، والقوانين المادية وليس لديه تميز. لقد نما في تحايث مع المادة، ولا يملك المعارف العلمية فقط، ولا يمكنه خلاف ذلك، وعندما يطلب منه معرفة الحقيقة، إنما نطلب منه ما ليس بطاقته، ونطلب منه غير المؤهل لمعرفته أصلاً، إذاً ما القوة لدى الإنسان لمعرفة الحقيقة، وإدراك المضمر، والموجود خلف الأشياء، وهو جوهر لها؟!.

فهل نقول إن الإنسان غير مؤهل كلياً، وننفض يدنا من كل توجه للمعرفة؟ وبالتالي يكون كل ما وصلنا إليه عبارة عن لغط لا طائل تحته؟!.

يقول «برجسون»: إن الإنسان مسلح بقوة أخرى قلما فطن لها، وهي قوة البصيرة، فما البصيرة هذه، وكيف يمكنها مجاوزة العقل والإدراك؟.

الحقيقة بنظر «برجسون» ليست مادية، بل هي المضاد للمادة، لذلك فالحقيقة أمر مختلف، لا يمكننا القول عنها وتصويرها كما نصور الحقائق العلمية، فالحقيقة تمت بصلة للحياة، وذات لون مختلف، إنما ندركها إدراكاً مباشراً، ونلتصق بها التصاقاً،

إنها تيار الوجود السائل، والذي ما ينفك متدفقاً، في غنى وفوز، وثراء، والبصيرة هي المؤهلة لإدراك الحقيقة الخالدة، فقط وليس أي شيء آخر. ولكن لا يعني ذلك أن العقل لا فائدة منه، بل هو إضافة نشطة، مبدعة، ونشاطه العملي إبداعي. فكما أننا لا نأكل الخروف بصوفه، ولا الدجاج بريشه، بل نقطع الشيء قطعاً صغيرة تمهيداً لطهيها، وجعلها مستساغة، وقابلة للأكل، كذلك يقوم العقل والإدراك بتجزئة الوجود، أو المادة أجزاءً تمهيداً لدراستها، وفهمها. وكما أن قطعة اللحم لا تعني الخروف، ولا مجموع الأجزاء، كذلك كل ظاهرة على حدة لا تعني العالم، كما أن مجموع الظاهرات لا تعني العالم، وإنما العالم هو هذا المجموع، وعندما يكون كلاً واحداً، مترابطاً، متصلاً، يسري به تيار الحياة الدافق، ولكن مثل هذا العمل، الذي ينجزه العقل معتمداً على الدماغ والذاكرة، هو عبارة عن علم الظاهر فقط، وليس الباطن، إن العقل يوقف تدفق الحياة، تمهيداً لدراسة الواقع وفهمه فهماً علمياً ميكانيكياً.

والآن ما التطور الخالق الذي تحدث عنه «برجسون»؟:

الحياة حياة، بمعنى أنها (حركة، نشاط، فعالية، عمل، خلق، تجديد، وتطور...الخ) والمادة جماد، والجماد يساوي الموت، فهما ضدان، ولأنهما كذلك، فلا يمكن أن ينشأ أحدهما من الآخر إلا عبر قفزة نوعية، أو انكسار حاد، وذلك عندما يموت الإنسان، إذ لا درجة وسطى بين كون الإنسان حياً وواعياً، وكونه موتاً، وانحلالاً، ولأن الأمر كذلك فقد أثبتت البحوث العلمية بعد مئات السنين صعوبة بل واستحالة توليد الحياة من الموت، كما أن «باستور»، العالم البيولوجي الشهير، لم يرَ أن من الممكن توليد الكائنات الحية الدقيقة من المادة. بل لقد ذهب أمثال «جيينج» و (ماوباس) إلى رفض النظرية الآلية لسلوك وحيد الخلية «برتوزوني»، وهما من كبار الباحثين، كما كتب الأستاذ «ويلسون» عميد علماء الخليات في كتابه عن الخلية بقوله: «يبدو أن دراسة الخلية قد وسعت بدل أن تضيق الفجوة الكبيرة التي تفصل أبسط أشكال الحياة عن العالم اللاعضوي والإنسان يسمع في كل مكان في عالم الأحياء ثورة ضد دارون»[1] ماذا يعني ذلك؟.

---

(1)قصة الفلسفة. ول ديورانت. ترجمة فتح الله محمد المشعشع. منشورات مكتبة المعارف. بيروت. ص 532 عام 1970 ط3.

هل الحياة نقيض المادة على الإطلاق؟ إن ما يبدو من أمر الحياة والمادة في هذا العالم يؤكد أنهما مختلفان في كثير من النواحي، ولكن هل هما متضادان، وحقيقتان منفصلتان بالمرة؟ على الأقل هذا ما يقوله «برجسون»، مدللاً على ذلك بالقول: إن أشكال الحياة وتطورها، وكما هي عليه الآن لا تتفق والنظرة الآلية في تفسير تطورها، وتنوعها، ومثالنا على النظرة الآلية المادية هو نظرية «دارون» في أصل الأنواع، والأجناس، وتطور الكائنات الحية، وتطور أعضائها، ووظائفها. فالمعروف أن «دارون» وأتباعه يذهبان أن الأصل في تطور الكائنات وأعضائها، ووظائف هذه الأعضاء يعود للانتخاب الطبيعي، والانتخاب الطبيعي يعود للصدفة، هذا يعني أنه يعود للصدفة أيضاً تطور أشكال وأنواع الحياة. أي لا وجود لأي مخطط، أو تصميم يقود التطور لنهايات مرغوبة، إنما وجود أشكال دنيا للحياة ذات صفات محددة بالطبع، تعيش في ظروف معينة، قاد لإعلاء شأن بعض الكائنات التي تملك ميزات أفضل من غيرها في التلاؤم، والتأقلم مع البيئة من حيث العيش والمحافظة على الوجود وإعلاء الشأن هذا رسخ وعزز وجود هذه الكائنات، بينما محا الزمان كائنات أخرى، ذات مواصفات أدنى لم تتمكن من التأقلم، لا مع شروط البيئة المعاينة، ولا مع الكائنات الحية، وأمثالها في الصراع على الوجود. يقول «برجسون»: إن مقولة الانتخاب الطبيعي مقولة هزيلة ولا يمكنها تفسير تطور الكائنات الحية، وعلى سبيل المثال، لنأخذ عضواً كالعين مثلاً، فهل يكون وجد من فوره هكذا، وإذا فرضنا أن عضو الإبصار في الإنسان مر بمراحل تطور، فهل تكون هذه المراحل هي ذات المراحل التي مرت بها أبصار الحيوانات الأخرى؟ ورغم صعوبة الاقتناع بهذا، لنفترض أن ذلك ممكن، فماذا نقول عن عضو الإبصار في الكائنات الهلامية، والإبصار لدى الإنسان، هل كان ثمة انتخاب طبيعي أيضاً؟ كما يصعب تفسير إيجاد الحيوان للذكورة والأنوثة، ثم كيف تتبع الحيوانات الأخرى نفس الأسلوب؟!. إضافة لهذا كيف وجد نفس أسلوب التناسل لدى الحيوان والنبات، وهما يتبعان خطين مستقلين في التطور؟! يخلص برجسون أنه لا بد من وجود عامل آخر غير «الاختيار الطبيعي»، كما أن هذا العامل يجب أن يكون داخلياً بالأشياء وليس خارجياً، فما هو هذا الشيء؟!.

إن هذا الشيء الذي يحل في كل شيء، وفي كل كائن حي، وفي كل جزء من الكائن الحي هو (قوة الحياة)، أو الحياة الخالقة نفسها، خالقة بها الميول والاتجاهات، دافعة إياها باتجاه معين هو التطور والتحرر من ربقة المادة، وقيودها، ومن ثم الانتصار عليها والسيادة، والخلود. هي ذي مطامح الحياة، التي تصر على تحقيقها بعناء ومثابرة، مستعملة كل كائن حي، وكل مجتمع، وفرد كمسرح لتجاربها لتحقيق طموحاتها هذه، بل تذهب بجرأة وشجاعة، شاقة طريقها عبر الإنسان والمجتمع بنجاح، لتحقيق قفزات تحقق وتطور، يقودانها لدرجات عليا في سلم التطور والتقدم، وتحقيق الحرية، فهل تم لها ذلك؟ وكيف حققت هذا؟.

إن الحياة صعدت في سلوكها الموجه هذا درجات، إذ لم تتمكن من تحقيق مقاصدها دفعة واحدة، وهذه الدرجات هي:

1. لقد اتخذت الحياة بداءة لبوس النبات، وذلك بقصد التحرر الجزئي من سجن المادة، وقيودها فاتخذت شكل المادة الجامدة، والقريبة من الجماد، فسجنت نفسها في النبات، إلا أنها وجدت نفسها مقيدة في قيود تمنع الإفصاح عنها، وتحقيق مآربها، فكان أن انتقلت إلى:

2. الكائنات الحية وهي درجات، متخذة ملجأ وسكناً في المحار، وأصداف البحر، ودروع السلاحف في طلب منها للحماية والأمن، فحقق لها ذلك الحركة، والتنقل، والنشاط، أي شيء من الحرية والتحقق، إذ أصبحت أكثر صلابة، وأشد عوداً من كونها لدى النبات، حيث لم تجرؤ على الحركة، محققة بذلك تقدماً في طريق صعود الحياة، ثم كان لها درجة أخرى، وطور جديد عندما حلت بكائنات حية أكثر رقياً، وأكثر تحرراً، وشجاعة، إلى أن حلت بالإنسان أخيراً، مودعة حالاتها السابقة حيث كانت في سجن المادة، وحيث اتخذت الغريزة لها في الحيوان موجهاً، إذ الغرائز هي أدوات العقل، وعندما وجد العقل والإرادة، وتحرر الإنسان أكثر فأكثر من عبودية وربقة المادة، لم تعد بها حاجة للغرائز، التي كان القصد منها صيانة أمنها وحياتها، رغم أن الغريزة هي الأداة الأكثر عمقاً، وملاءمة لفهم جوهر الحياة، وأخيراً سلمت قيادها وآمالها للعقل المفكر، وحصرت مصالحها به، والعقل ما زال يخوض صراعاً مريراً مع المادة بقصد تجاوزها والسيطرة عليها، وتحقيق الحياة والخلود، ومحاولة عن طريق

العقل، تجاوز الموت، مضحية بالأفراد في سبيل بقاء الحياة في النوع والجنس، وقد قطع العقل شوطاً لا بأس به، إن في العلم، أو في التكنولوجيا، أو في الطب لتحقيق النصر المؤزر، ولعله يوماً ما واصل لغايته في الانتصار النهائي على الموت والدمار، وتحقيق الخلود والسعادة للإنسان، فمن يدري؟!.

ومن الجدير ذكره أن «برجسون» يوحد ما بين الحياة الخلاقة، وبين الله، فالله هو الحياة، وهو محدود، ولا يعلم كل شيء، ولكنه وعن طريق العقل والفكر يمكنه توسيع معارفه، وتطويرها حتى الوصول للدرجة المبتغاة في الكمال، والتحرر، والتحقق.

والآن كيف يمكن النظر إلى هذه الفلسفة؟ وما موقعها في فلسفة المعنى، وكل فلسفة بمعنى الكلمة هي فلسفة معنى؟.

لا ننوي نحن نقد أفكار الفيلسوف من حيث صوابيتها أو خطؤها، إلا أننا ننوي النظر لهذه الفلسفة من منظور منطلقاتنا في هذا البحث. نعم، الله، الحقيقة، لدى هذا الفيلسوف ليسا متعاليين، بل هما في قلب العالم، يسيران معه خطوة، خطوة. نعم هنالك حقيقة، والعالم ليس كما يظهر لنا على السطح، ويلتقطه العلم، أو المادية، والآلية، ولكن له جوهر، وحقيقة، وموجد، والدافع لتطوره هو قوة خفية، ولكنها كامنة، تعمل به، وتوجهه، وتدفعه للأمام، محققة تقدمه وتطوره لتسود الحقيقة، وتنتصر، ويتم لها الخلود، إنها الحياة، قوة الحياة الخالقة، المبدعة، المتدفقة، والمالئة للكون، ولكل جزء به، إنها أثير العالم. ليست مادة متحجرة، جامدة، رغم اعتراضنا على أمثال هذه الألفاظ، لأن المادة ليست جامدة، ساكنة بالمطلق، وقد يكون «برجسون» أخطأ في اعتباره المادة كذلك، لأن الأبحاث العلمية في عمق المادة، قد وقعت على عالم دينامي عجيب: «... نتائج نظرية أينشتين النسبية ونتائج بلانك... أبرزت أن هذا التنوع الهائل... لم يأت من جماد؛ بل من هذه البنية التحتية الموَّارة بالنشاط والتفاعلات... إن هذا التنوع ما كان له أن يوجد لولا هذه البنية التحتية الغنية... كثرة ناتجة من وحدة»[1].

وفي كثير من الأحيان غير مفهوم، ويصعب تصنيفه ضمن المفهوم الدارج، والشعبي للمادة، باعتبارها جماداً، وسكوناً، وموتاً مطلقاً، خاصة تلك الأبحاث في

(1)عالم المعرفة. محمد وائل الأتاسي. مطابع وزارة الثقافة العدد 432 أيلول 1999 ج. ع. س. ص 26.

ما يسمى «الفيزياء النووية»، و«الميكرو فيزياء»، مثلاً «.. تعمق علماء الفيزياء إلى ما دون المستوى الذري، ليشاهدوا أن المادة في نهايتها القصوى إشعاع... أن المادة... حزم طاقة وحقول طاقة أو دفق حيوي... وجود تفاعل بين الطاقة والمادة والوعي... توصل العلماء لمعرفة تتمثل في وحدة الإنسان والطبيعة والكون»[1].

قلنا إننا لسنا بصدد نقد أفكار الفيلسوف، التي يمكن العثور على ما ينقد بها، خاصة اعتباره المادة النقيض المطلق للحياة، علماً أن الحياة تتخلل المادة لديه، وتربط أجزاءها. وكما أن الحقيقة، ونعني هنا الحياة، تحل في الإنسان، وأعضائه، فهي أيضاً تحل في كافة ظواهر الكون. على كل حال إن فلسفة «برجسون» هي فلسفة أناس كثيرين، وهذا يدل على مبلغ تأثير الرجل، محور اعتقادهم: أن هناك قوة في الكون تكمن خلف الظاهر تشكل جوهره، كما تشكل حقيقته، وهذه القوة هي الله. هذا محور تفكير «برجسون»، إن ذهبنا في تبسيطه لآخر مدى، وهذه هي الصخرة التي يقف عليها، ونحن قلنا إن مجال الفلسفة، وموضوعها هو المعنى، ومعاني الحياة والوجود. فما المراد بالمعنى؟.

كل أمر مثل (الحياة، الإرادة، العقل، الروح، النفس، الجمال، الطاقة، ولكن ليس بالمعنى المادي). كل فلسفة تذهب إلى أن جوهر الأشياء، أمثال هذه الأمور هي فلسفة معنى، وقد يقال (أي فلسفة مثالية؟).. نعم، بمعنى أن كل فلسفة تتضمن شيئاً من ذاتية الإنسان، ووجدانه الأدبي، والأخلاقي، ومزاجه، أي هي ما تعطيه شخصيته وإمكاناته للموجودات من عمق ومعنى، يكون بداءة عاطفياً، وجمالياً. الحقيقة لدى الإنسان تتدرج من كونها ذوقية، جمالية، عاطفية إلى فكرية، عقلية (فلسفية)، وأخيراً علمية موضوعية.

إن الفلسفة معنى، ولكن هذا المعنى لا يقوم إلا بمواجهة الوجود وظواهره، والدافع للتفلسف كون المعنى لغزاً، وإدهاشاً. وكون الإنسان مسلحاً بوعي، ويسلك وفقاً لهذا الوعي، وفقاً للوضوح الذي يراه في الأشياء، فمن الصعب عليه التعايش مع الغموض، والسرية، فلا بد له من أن يخرج من الليل إلى سطوع النهار، فالوجود يتطلب التفسير بالنسبة له، وأداة التفسير العقل.

---

(1) صحيفة البعث. ندرة اليازجي. العدد 11129. الاثنين في 2000/2/14 في: « تطور الوعي في القرن العشرين في أبعاده العلمية والعقلية والنفسية » ج. ع. س. ص 10.

المهم أن فلسفة (برجسون) هي مثال على فلسفة المعنى، لأنها أعطت الوجود عمقاً حيوياً، فهناك حياة متدفقة، متجددة، خالقة مبدعة، تصنع العجائب، وتغتني، وتغني الحياة والوجود.

ـ ماركس والماركسية:

تعريف «الفلسفة» بما يعرف بـ«الماركسية»، التي تعود جذورها للمفكر الألماني الشهير «كارل ماركس» بأنها: «العلم عن القوانين الأكثر شمولاً لتطور الطبيعة، والمجتمع والتفكير البشري»[1].

وإذا قلنا بأن المسألة الرئيسية في الفلسفة هي: «إننا نصادف في العالم كثرة من الأشياء والظاهرات. إن بعضها كالحجر والشجر، والرعد والبرق، والماء والحيوانات والنباتات، وكثرة غيرها توجد مستقلة عن وعي (إدراك) الإنسان، ونحن نعرفها بفضل تأثيرها في أعضاء حواسنا: نستطيع رؤيتها ولمسها، نستطيع أن نقيسها وأن نزنها. ولكن ثمة نوع آخر من الظاهرات مثل: الفكر، والإحساس، والإرادة، والرغبة. فهذه لا نستطيع رؤيتها، أو سماعها، ويستحيل قياسها أو وزنها. إن هذه الظاهرات لا توجد إلا في وعي الإنسان. وهذا يعني أن في العالم مجموعتين من الظاهرات: بعض الظاهرات مستقلة عن وعينا، توجد موضوعياً، أي بحد ذاتها، إنها الظاهرات المادية. أما المجموعة الأخرى من الظاهرات فلا توجد إلا في وعينا، إنها الظاهرات الروحية. ظاهرات الوعي والحياة، وهكذا تبرز دوماً المسألة التالية: ما هي إذاً الصلة التي تربط الظاهرات المادية والروحية (المثالية)؟ أي منها يسبق الآخر: الظاهرات المادية تسبق المثالية أم العكس؟ وبتعبير آخر، ما الذي ينبغي اعتباره الأولي: العالم المادي (الطبيعة)، أم الوعي؟ هذا هو أحد جانبي المسألة الأساسية في كل فلسفة. أما الجانب الآخر من هذه المسألة الأساسية فقوامه ما يلي: أيستطيع الإنسان معرفة العالم وتكوين تصور صحيح عنه، أم أنه عاجز عن ذلك؟ إن الفلاسفة يجيبون بأشكال مختلفة على هذه المسألة الأساسية في الفلسفة. وتبعاً لكيفية حلهم لهذه المسألة ينقسمون إلى معسكرين كبيرين. فالفلاسفة الذين يعترفون بأولية العالم المادي،

(1)عرض موجز للمادية الديالكتيكية. تأليف: بودو ستينك وياخوت. دار التقدم موسوكو ص 6.

الطبيعة، ويعتبرون الوعي (الإدراك) ثانوياً، وناتجاً عن الطبيعة يؤلفون المعسكر المادي في الفلسفة، أما أولئك الذين يعتبرون الوعي هو الأولي وأن الطبيعة ثانوية وناتجة عن الوعي يؤلفون المعسكر المثالي في الفلسفة»[1].

إذاً تتوافق الفلسفة الماركسية مع ما ذهبنا إليه من قبل. فالفلاسفة إذاً فريقان، والفلسفة تياران مذ كان هناك فلسفة.

والآن. أين تقف الماركسية من هذين التيارين؟.

من التفكير قليلاً في الماركسية التي تقترن بالمادية الديالكتيكية ندرك أنها فلسفة مادية، ولكن الفلسفات المادية ليست كلها متشابهة، في التفاصيل على الأقل عبر التاريخ، والسبب في ذلك أن المادية كمذهب تتطور وتنضج وذلك بسبب محايثتها للعلوم الطبيعية. وعليه فمادية ماركس وإنجلز ليست كمادية «لودفيغ فورباخ» الفيلسوف الألماني، أو كالمادية الميكانيكية للقرنين السابع عشر والثامن عشر، حيث إن مثل هذه المادية كانت ميتافيزيائية من جهة، كما أنها تعبر عن مستوى ما بلغته العلوم آنئذ. فما ملامح هذه المادية؟.

المادة والطبيعة ساكنتان منذ الأزل وإلى الأبد، فهما تعبران عن حالة نهائية من الاستقرار، والثبات في الوعي البشري على الأقل ينسحب ذلك على كل ظواهر الطبيعة، بما فيها الأجرام السماوية، والشمس فهي الآن كما كانت دوماً، وهي سابقة في الوجود على الكائنات الحية والوعي، وكذلك يطال هذا التصور الكائنات الحية ذاتها فهي مذ كانت كذلك. واضح أن مثل هذا التصور الفلسفي للمادة والطبيعة قاصر قصوراً جوهرياً من حيث إن المادة والطبيعة ذاتهما يتغيران ويتبدلان، ولهما بالتالي تاريخ طويل من التغير والتحول. أما بالنسبة للكائنات الحية والإنسان بشكل خاص، فإن المادية بشكلها القديم كانت تنظر إلى الإنسان على أنه متأثر بالمادة والطبيعة، أي كائن منفعل لا فاعل، متأثر لا مؤثر، متناسية الأثر الهائل للإنسان على المادة والطبيعة، وعلى الحياة الاجتماعية ذاتها، إذ الإنسان هو محور التبدل والتطور في الحياة العامة، كما في الطبيعة. كانت مثل هذه النظرة هي نظرة «فورباخ» نفسه. إلا أن العلوم تطورت في نهاية القرن الثامن عشر حتى بداية القرن العشرين، وتمت

(1)عرض موجز للمادية الديالكتيكية. تأليف: بودو ستينك وياخوت. دار التقدم موسوكو ص 9- 10- 11.

اكتشافات علمية هامة غيرت النظرة للطبيعة والمادة، وحتى للكائن الحي، واتضح أن الكل في تبدل وتطور وتغير بما فيه الكائنات الحية، وحياة المجتمعات ذاتها. فكما أن المادة هي الموجود الأزلي حسب قانون «بقاء المادة»، إلا أن المادة تتغير من حال إلى حال، دون أن تستحيل إلى لا مادة، وكذلك الطاقة، فهي يمكن أن تتحول من ميكانيكية إلى حرارية، إلى كهربائية، ولكنها تبقى طاقة حسب قانون (حفظ الطاقة)، فكما أن المادة أزلية، فالطاقة الملازمة لها أزلية أيضاً، وكذلك الكائنات الحية تتركب من خلايا متنوعة فهي بالتالي تعود لأصل واحد.

إن الثورة العلمية الحاصلة في مجال العلوم بدلت النظرة إلى المادة، دون أن تجعل المادة لا مادة، مثلاً، أو أي شيء آخر، وكانت مثل هذه التطورات تستدعي إعادة النظر في المادية القديمة، وإعادة صياغتها من جديد لتوافق العلوم، وتوافق منطق العصر، والتطورات الحاصلة على الصعيد الاجتماعي، فكان أن قام ماركس وإنجلز بهذه الصياغة للمادية، طارحين منها ما لا يتوافق مع العلم، ومبقين ما يتوافق والمكتشفات الجديدة.

هذا هو الجانب المادي بخطوطه العريضة، والمبسطة، وهذا هو أحد منابع الماركسية الرئيسي.

ولكن كيف تتغير المادة وتتحول، وما هو أسلوبها في ذلك؟، أي، ولأن المادة لها الأولوية، والاستقلال، وهي جوهر التغيير، والتبدل، والتطور، ومنشئة ما في الوجود، فكيف إذا تحولت المادة لتكون طبيعة، وتكون نباتاً وحيواناً، وإنساناً؟.

ولأن ماركس وإنجلز قد استوعبا إرث البشرية الفلسفي، والعلمي، قد وجدا الجواب عند «هيجل» في «الديالكتيك»، الذي أنضجه هذا الفيلسوف اللامع، بأن جعل منه الطريقة الوحيدة التي سلكها الوجود في تطوره ونضوجه، إلا أن جدل «هيجل» أيضاً يعتريه نقص خطير، على إقرار ماركس بعظمته، ذلك أن هيجل سخر هذا الجدل لخدمة فلسفته المثالية، فالجدل لديه هو جدل الفكرة، جدل الروح، ليكون روحاً مطلقاً كما مر معنا من قبل، لذلك اعتبر «ماركس» أن هيجل إنما جعل الوجود يسير على رأسه، وعليه إذاً وزميله إنجلز أن يعيدا الوجود إلى السير على قدميه، أي بنَزع القشرة المثالية عن هذا الجدل، وجعل هذا الجدل جدل المادة ذاتها، وتوسيعه ليشمل الطبيعة

والمجتمع، وبدل أن يصل الجدل لتحقيق المطلق الروحي عند هيجل غايته، يصل الجدل لدى ماركس لتحقيق المجتمع اللاطبقي أي الشيوعي.

والآن: كيف تمت القفزة في الفلسفة والعلم حسب منشئا المادية ـ الديالكتيكية؟:

بعد أن تم لهما تنقية وتصحيح المادية، والديالكتيك، ولأن المادة تتطور، وتتبدل، وتتغير، فلا بد لها من أسلوب تعتمده في هذا التبدل والتغير، وهذا الأسلوب هو الديالكتيك، فكان لا بد من دمجهما معاً، فكانت الفلسفة المادية ـ الديالكتيكية، معتبرين مثل هذه الفلسفة فتحاً عظيماً في دنيا الفلسفة، والعلم أيضاً، لأن أيديهما وقعت فعلاً على التفسير الصحيح للوجود وظواهره، حسب زعمهما. وبما أن الوجود هو فعلاً مادة وديالكتيك، فإن المادية الديالكتيكية لا تفسر فقط الوجود، بل تشكل أيضاً مفتاح تفسير المادة، والطبيعة، والمجتمع، فالطريقة المكتشفة لا تصلح للفلسفة فقط، بل ولكافة العلوم أيضاً مع اعتماد كل علم على طريقته الخاصة. وتبعاً لذلك أخذا يفسران كل شيء طبقاً لمراحل المنطق الجدلي: قضية THESIES، نقيض القضية ANTYTHESIES، الوحدة التركيبية العليا لهما THESTHESIES، واقتضى ذلك منهما، ومن أتى بعدهما أن يتقدم بشروح مطولة لظواهر الوجود، ومجالاته المختلفة كما يقول «براتراندرسل»[1] والسؤال الآن: لماذا كان ماركس وإنجلز من قام بهذا الاكتشاف الثوري، وقدما هذه الفلسفة وليس غيرهما؟!.

ذلك لأن ماركس، وإنجلز يعتبران أن رأي الإنسان ينبع من موقعه في المجتمع، وعليه فالرأسمالية غير معنية بالوصول إلى مثل هذه الفلسفة التي اعتبراها تقدمية، فالرأسمالية ذات المصلحة تركن الفلسفات المثالية التي تعكس مصالحها، فهي ليست بحاجة للتغيير. ولأن ماركس وإنجلز كليهما ثوريان، واشتركا بالثورات، فهما المفكران والقائدان بنفس الوقت، اللذان وجدا من مهمتهما التعبير عن مصالح فئات الكادحين والشغيلة، ولأن هذه الفئات هي من سيقوم على عاتقها بناء المستقبل، فهي تمثل الطليعة الثورية والتقدمية، وما ينتمي للمستقبل، وما هو تقدمي يجب أن يتسلح بما هو حقيقي، وينبذ غير الحقيقي، فهما يمثلان وجهة نظر العلم، ووجهة نظر الفئات الكادحة والشغيلة، ومصالحها.

---

(1) حكمة الغرب. برتراندرسل. ص 232 وما بعد. ترجمة د. فؤاد زكريا. جزء ثاني. عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت. العدد 72 عام 1983 م.

ومصالح هذه الفئات ليست أنانية، لأنها تطلب رفع الغبن عنها، ومن ثم عن كافة فئات المجتمع للوصول لمجتمع يتساوى فيه الجميع، مجتمع العدل، والمساواة، والعلم، والكفاية، فمصالح هذه الفئات هي مصالح البشرية جمعاء، لذلك هي مبررة ومطلوبة، إلا أن فلسفتها، إذ تبلور وعي الطبقة العاملة وحقوقها، ومن شأنها تشكيل الوعي الطبقي للفئات الكادحة، كما من شأنها رسم استراتيجية عمل، وبرنامج، وإنارة الطريق التطبيقية لشكل المجتمع اللاطبقي القادم، وعليه فهي في تناقض مع الفلسفة الرجعية، التي تمثل مصالح الرأسمالية، وتدعو للسكينة، والقبول والجهل، ولكن ما هي المادة؟.

من بين كل الكلمات، نجد أن كلمة المادة أشملها جميعاً. لماذا؟.

نحن نسمي ما حولنا بالأشياء (طاولة، شجرة، حجر... الخ)، فمفهوم الشيء يشمل كثيراً من الأشياء، وما هو أشمل من الشيء، ويتضمن كل شيء أنه المادة، وكل شيء مادة، إنه أوسع المفاهيم، فهو مقولة فلسفية تنطبق على كل شيء، كما أن هذا المفهوم يتميز عن جميع المفاهيم الأخرى بكونه يبرز خصائص الأشياء الجوهرية. فما هي هذه الخصائص؟.

الأشياء مادة، لها امتداد في المكان والزمان، كما أنها موجودة موضوعياً، أي مستقلة عن وعينا، سواء أحسسنا بها، أو لم نحس، فوجودها لا يتوقف على إحساساتنا، كما أنها سابقة بالوجود علينا وعلى وعينا، فالأرض، والشمس... الخ، موجودة قبل أن نكون نحن، وحتى قبل كل موجود حي. «أقدم الكائنات الحية التي أمكن التعرف على بنيتها يعود تاريخها إلى 1800 مليون سنة، وهي عبارة عن أشنيات زرقاء وألياف فطر بدائي وجدت محفوظة بالأحجار الصوانية في أونتاريو (أميركا) وقد أمكن لهذه النباتات أن تجتمع لتكون نوعاً من حزاز الصخر»[1].

بينما عمر الوجود المادي، أو تاريخ كوكبنا هو (خمسة بلايين عام) تقريباً. ولما كان الوجود الخارجي لا يعني فقط الأرض فإن (المكان بلا نهاية،

(1) الوراثة وتاريخ الحياة. دانييل بريفولت. منشورات وزارة الثقافة. ترجمة محمد وائل الأتاسي وسهيل حكيم ص 65. عام 1984.

والزمان سرمدي) هو الأصل، وبه يكمن مفتاح لغز الموجودات. إذاً للأشياء، والطبيعة وجود خارجي، مستقل عن الإدراك، كما أن لها الأولوية بالوجود أيضاً. إضافة لهذا، فإن للأشياء، والأشياء مادة، خاصة التأثير في حواسنا، فنحن لم نخلقها، بل هي تفرض وجودها علينا بشكل معطيات حسية. قال «فلاديمير إيليتش لينين» 1870-1924م: «المادة هي ما يؤثر على أعضاء حواسنا ويثير الإحساس. المادة واقع موضوعي، أعطي لنا في الإحساس»[1]، إلا أن خواص المادة لا تتوقف على خاصة واحدة، بل أكثر من ذلك، لأن الأشياء كثرة متنوعة، فالمادة إذاً ذات خواص كثيرة متنوعة. قد يتغير تصورنا للمادة من وقت لآخر، إلا أن المادة تبقى هي المادة، مثال ذلك ما كان العلم يعتبره في القرنين الـ17، والـ18 من أن الذرة هي اللبنة النهائية في تركيب العالم، إلا أنه ومع نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، اكتشف العلم أن هذه الذرة المعتبرة كأساس المادة تكشفت عن لبنات أدق، وأن الذرة المعتبرة الأساس الصلب، وغير القابلة للانشطار، للعالم المادي، بدأت تتفتت إلى ما هو أدق، وما هو كثير. لقد تم اكتشاف ما يزيد على الـ30 عنصراً جديداً في الذرة، وعليه اعتبر المثاليون مثل هذه الاكتشافات طعنة موجهة لصميم المذهب المادي، دون أن يعلموا أن هذه الجسيمات ذاتها مادية ومستقلة في وجودها عن الوعي، وكل ما في الأمر أن تصورنا هو الذي تغير عن العالم والمادة. إلا أن العالم والمادة لا يتغيرا. كما أن المادة سرمدية بناء على قانون «حفظ المادة»، الذي ينص على أن «لا شيء ينشأ من لا شيء» وعليه فإن (المادية ـ الديالكتيكية) لا تؤمن بالخلق من العدم.

الأشياء تتحرك، فهل هذه الأشياء المادية بحاجة لمحرك؟.

إننا بالطبع نشاهد الأشياء في كثير من الأوقات في حالة من السكون، وأنها لا تتحرك من تلقاء ذاتها، بل هي بحاجة لمحرك، فهل هي بالفعل كذلك؟.

تعتبر المادية ـ الديالكتيكية أنه لا وجود لشيء، ولا لجسم دون حركة على الإطلاق، فالحركة ملازمة للأشياء ولا تنفك عنها أبداً، وعليه فهي ليست بحاجة لمحرك، وأن ما يظهر من سكون من الأشياء هو سكون خادع، وبالتالي فالسكون

(1) المادية والمذهب التجريبي. لينين. المؤلفات ط4 مجلد 14 ص 117 و 133.

نسبي، لأنه سكون شيء بالنسبة لشيء آخر، فالركاب في طائرة ساكنون بالنسبة للطائرة، ولكنهم ليسوا بساكنين، وما يتسم بالأهمية الحاسمة، ليس السكون، بل الحركة، لأنه بالحركة يتمثل التغير، والتطور، والنمو، فالحركة شكل وجود المادة والأمثلة كثيرة.

هناك الحركة الميكانيكية، انتقال الأشياء من مكان لآخر - حركة الأرض مثلاً - كما أن هناك الحركة الكهربائية، والحرارية، المتمثلة بانتقال جزئيات المادة في السائل، والإلكترونات. كما أن هناك الحركة الكيميائية (تجمع وانفصال) الأيونات، وهناك الحركة العضوية، المتمثلة بنشوء وانهدام الخلايا الحية، وهناك الحركة الاجتماعية، المتمثلة في صراع الطبقات. وكما هو ملاحظ في كل هذه الأجناس للحركة، لا حاجة لمحرك خارجي يدفع بالأشياء للحركة، فحركتها تتم من ذاتها ولذاتها، وعليه فإن مقولة «أرسطو» ومن لف لفه من الفلاسفة عن «المحرك الأول» ليست بذات موضوع، كما أن المادة لم تكن أبداً بلا حركة خلال كل تاريخها.

وكما أن لا وجود للمادة دون حركة، فالمادة أيضاً لا تنفك عن الزمان والمكان، فهما شكلا وجود المادة، لأن كل مادة هي كل شيء يشغل حيزاً في المكان، لأن للمادة، للشيء، حجماً ووزناً وطولاً وعرضاً، تأخذ مكاناً هو شكلها. ولما كانت المادة هي أشياء هذا الوجود، وظاهراته، فالأمكنة التي يشغلها كل منها نسبية، أي أكبر، وأصغر بالنسبة لبعضها بعضاً. فلا وجود إذاً للمكان المطلق، المتجانس، المستقل عن وجود الأشياء، كما تصوره «إسحق نيوتن». ولأن لأشياء هذا الوجود تاريخاً هو تطورها، وتبدلها، نشوؤها واضمحلالها، فالمادة إذاً مرتبطة بالزمان ارتباطاً لا ينفصم عراه، فالزمان مرتبط بالمكان، كما أن المكان مرتبط بالزمان، ولأن بعض الأحداث تشغل زمناً قصيراً، وبعضها زمناً أطول، فالزمان نسبي إذاً، وليس صحيحاً ما يقوله نيوتن من أن الزمان مطلق، له وجوده المستقل، يجري باستقلال عن الأشياء، كما ليس من الصحيح أيضاً أن الزمان مقولة ذاتية، ليس له وجود موضوعي خارج الذات، كما ذهب مثلاً الفيلسوف «كانت». وأيضاً فالعالم واحد ولا نهائي. كيف؟.

لأنه لا وجود إلا للمادة، وتطوراتها، وتبدلاتها، والسماء بأجرامها، ومجراتها، وشموسها هي مادية كالأرض، والعلم أثبت أن العناصر التي تتركب منها

الأجرام، والشموس والمجرات هي العناصر الموجودة في أرضنا. وعلى هذا الأساس تم اكتشافها، ودراستها، كما أن الشهب والنيازك «رسل السماء» تتركب من عنصر الحديد في جزئها الرئيسي. كما أن المشاهدات الفلكية أثبتت بأن الكواكب المحيطة بالشمس تتألف من جبال، ووديان، وسهول كالأرض، وإن ثبت أن لكوننا نحن، لعالمنا ثمة حدود، فإن ذلك لا ينفي وجود عوالم أخرى أيضاً من غير الممكن حصرها، كما قال العالم (جوردنوبرونو)، والمكونة هي ذاتها من المادة، كما أن المادة منتشرة لا في جهة واحدة، بل في كل الجهات سواء، وإذاً فالعالم واحد لأنه مادة، كما أنه غير محدود، فهو لا نهائي، بمعنى أن لا بداية له ولا نهاية فهو أبدي سرمدي، فالمادة وعاء كل شيء، وقوام كل شيء. ولكن كيف تفسر المادية وجود الوعي لدى الإنسان؟!.

للوهلة الأولى. نعم المادة غير الوعي (تفكير، إحساس، إدراك، إرادة، نفس... الخ) ولكن عندما ننعم النظر، وبالاستناد للمعطيات العلمية، نجد أن الوعي أيضاً هو نتيجة تطور المادة، وبالتالي فهو يمثل أرفع تطور، وتنظيم لها، يتضح ذلك من تطور المادة ذاتها، لأن من خواصها الأساسية التحول من شكل لآخر دون أن تفنى، لذلك ومن سجلها المحفوظ، والمرئي في العالم نجد النبات، الذي هو أقرب للمادة. ومن تحليل عناصر النبات، نجد أنها عناصر الطبيعة ذاتها، كما نجد الحياة في شكلها البدائي (خلية غير منقسمة، بدائية)، تملك صفات وعناصر المادة، وتتصف ببعض الصفات الحيوية، ومن هذه إلى ما هو أرقى في سلم التطور، ويتحسن الجهاز العصبي بالتدريج حتى يصل بالإنسان لأعظم تنظيم، ويشكل الدماغ، ثم تتشكل قشرة المخ، التي يرتكز عليها التفكير لدى الإنسان العاقل بشكل رئيسي وحاسم. إلا أن تطورات المادة هذه لم تجر بين يوم وليلة، بل أخذت أزمنة طويلة، وتم تطور الجنين (الوعي)، الذي وجد مع الأشكال البدائية للحياة، عبر النشاط المعاشي لها، نتيجة لاضطرار الكائنات لتحصيل قوتها، لتتمكن من البقاء بالاعتماد على العمل، والإنتاج، والعمل والإنتاج اضطر كثير من الكائنات الحية للعمل الجماعي والتعاون، مما اضطر الإنسان لإيجاد لغة التخاطب، والكلام، مما طور التفكير، ودفعه للنمو، ليأخذ شكلاً نمطياً راقياً كان مفتاح جميع الإنجازات الحضارية، فأساس تطور الكائنات كان لغة العمل، وعن طريق العمل تم إيجاد اللغة، وعن طريق اللغة وجد العلم والمنجزات الحضارية الأخرى،

فأساس التطور إذاً مادي، لأن أسلوب الإنتاج مادي، وعن طريق الإنتاج أصبح التفكير أكثر نجاعة، وتحسنت أساليب الإنتاج وأدواته، كما تحسن الترابط العصبي بين اليد والدماغ.

والآن: إذا كانت المادة والظاهرات في العالم لها وجودها الموضوعي، ماذا عن القوانين التي تخضع لها المادة والظاهرات؟.

قلنا بداءة إن الأشياء موجودة، وقوام هذه الأشياء المادة، ولكن وجود الأشياء، ووجود الطبيعة ليس بغير نظام، ونحن نرى أن ظواهر العالم تجري باطراد وتناسق (ليل، نهار، شمس، قمر.. الخ)، كما علمنا أن المادة أيضاً تتحول وتتطور، فهل كل ذلك يجري دون نظام، دون أسلوب؟ فما الذي أوجد النظام، وطرق التطور، والتحول، وما الضابط لها؟.

صحيح أن المادة موجودة بأشكال متنوعة لا حصر لها، ولكن لهذا الوجود، ولهذا التطور والتحول قوانينه، وهذه القوانين لم تفرض فرضاً على المادة وأشكالها، وإنما هي تتحول، وتتطور بناء على منطقها الداخلي، وعلى تركيبها، وكيفية طبيعتها، فكيفية التطور هو السلوك التلقائي الذي تسلكه المادة في أثناء تحولها، فلسنا نحن الذين نرسم لها طريق التطور، ولكن هذا لا ينفي أننا نتعلم من الطبيعة، ونستفيد من قوانينها، ونقلدها. وما هذا النظام للظواهر إلا النظام الذي اتخذته، وكانته هي تلقائياً، وما على الإنسان سوى اكتشاف قوانين الطبيعة وأسلوب عملها، فالقوانين المادية هي إذاً كالمادة وفي المادة، لها وجودها الموضوعي، المستقل عن وعي الإنسان، فقوانين الطبيعة تعمل مع الطبيعة قبل وجود الإنسان. وبالطبع فإن هذه القوانين تعبر عن العلاقة بين الظواهر وأشياء العالم، كما أنها تبرز بالتالي أهم سمات المادة، ومجمل هذه القوانين الأساسية للمادة، وللتطور، سواء بالطبيعة، أم لدى المجتمع، أم الفكر هي واحدة تقريباً، ومثل هذه القوانين العامة، والتي تتصف بالاستمرارية، والثبات النسبي هي قوانين المادية ـ الديالكتيكية، والتي من شأن الفلسفة المادية أن تجعلها موضوعات لها، كما أنه جدير بالذكر بأن قوانين، ومقولات الديالكتيك مترابطة، متصلة ببعضها أوثق ارتباط.

ترى: ما هي أهم هذه القوانين، أعمها وأهمها أيضاً؟.

من القوانين الهامة بالديالكتيك قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية.

أولاً: ما هي الكيفية؟:

لكل شيء كيفية تحدده وتميزه عن غيره، فالكيفية إذاً هي ماهية الشيء الداخلية التي تفصح عن نفسها بالخصائص التي يتسم بها الشيء، فلكل شيء كيفية، أي وجهه الذي يبدو به ويميزه (شجرة، حجر، إنسان... الخ)، إلا أن الشيء لا يتصف بخاصة واحدة، بل بجملة خصائص تحدده وتميزه، ووحدة هذه الخصائص الداخلية هي الكيفية، وهي ماهية الشيء المرتبطة به ارتباطاً داخلياً لا ينفصم، فماهية الشيء تتمثل بخصائصه، ولا تتمثل بخاصة واحدة منه، لأن الماهية «الكيفية» هي الوحدة العميقة لمجموع خصائص الشيء. إلا أننا نجد أن لكل شيء ليس كيفية فقط بل كمية أيضاً، والكمية تعبر عن كيفية الشيء بأشكال مختلفة، بوحدة الأطوال 10م مثلاً، أو بالكيلو غرام 70كغ، أو بالطن... الخ.

فلكل شيء إذاً كيف وكم معاً لا ينفصلان، يشكلان معاً ويعبران عن الشيء، إلا أن للأشياء مقادير، معينة، متقاربة فللناس مقادير معينة إن في الطول، أو في الوزن، فلا يوجد إنسان يزن 500 كغ، مثلاً، ولا يوجد حجر طوله كيلو متراً، وقس على ذلك بقية الأشياء والظواهر، ومقدار الشيء هو معياره، فلكل شيء معيار لا يتجاوزه، والمعيار وحدة الكيف والكم معاً، وإذا ما تم تجاوز الأشياء لمعاييرها فماذا يحدث؟.

ينقلب الشيء من كيفية لكيفية جديدة، أو يتحول من شيء إلى شيء آخر جديد، ومثالنا هنا مما تعلمه الكيميائيون ويسمى «البوليمارات»، وهي مواد ذات كيفيات جديدة لا تتوفر أحياناً في الطبيعة، أو أن وجودها نادر، تتطلبها الصناعة، والتقنية أحياناً (فولاذ أقسى من الفولاذ المعهود) أو (زجاج أنقى من الزجاج المعروف، أو أصلب)، ومعروف أن «البلمرة» تتم بالزيادة الكمية للذرات في عنصر ما، أو مادة ما، فينقلب العنصر أو المادة إلى كيف جديد تتوفر فيه الخصائص المطلوبة.

إذاً التراكمات المادية التي تحدث ببطء وفي قلب الشيء تؤدي في النهاية وعند حد معين إلى كيف جيد، إلى تطور وتحول هذا الشيء من كيفية إلى أخرى، لنأخذ مثلاً أكثر وضوحاً يوضح عملية التطور: إنه غليان الماء الذي يحدث عند الدرجة 100 تقريباً بفعل التسخين، الذي يتعرض له الماء، وبرفع درجته أولاً بأول، دون أن يحدث

للماء شيء بالبداية سوى ارتفاع درجة الحرارة، ولكن ما إن تبلغ تراكمات درجات الحرارة الـ 100 حتى تحدث عملية عنيفة وسريعة، تقلب القديم جذرياً (الماء السائل)، محولة إياه إلى كيفية جديدة هي البخار. الملاحظ هنا أن غليان الماء وتحوله، لم يحدث بمجرد تعرض جزئيات الماء للتسخين، فعملية الغليان تطلبت ارتفاعاً في درجة الحرارة، ظلت ضمن نطاق سيطرة الكيفية القديمة (الماء السائل)، أي بتعبير آخر، كانت التغيرات التدريجية للحرارة، ضمن معيار الشيء، ضمن مقداره فلم يحدث ما من شأنه قلب الكيفية القديمة إلى جديدة، وإنما حدث القلب (الغليان) عندما تجاوزت درجة الحرارة معيار الشيء (الماء). ولأن للأشياء معايير، فلا يتم تغيير خصائصها، وقلبها إلى كيفيات جديدة بخصائص مختلفة إلا باختراق معاييرها.

إذاً فالتراكمات الكمية تؤدي إلى تغيرات كيفية عند حدود المعيار، ولكن الكيفيات ذاتها تتحول إلى كميات جديدة، عندما تتحول من كيف إلى كيف جديد يكون بمقادير جديدة، وبمعايير جديدة.

والمعروف أن تجاوز معيار الشيء وانتقاله إلى كيفية جديدة يسمى بـ «القفزة»، والقفزة بالضبط هي تحول الشيء وتطوره، إلا أن القفزة تستغرق أحياناً زمناً طويلاً، كما هي الحال في تطور القرد إلى إنسان، كما يمكن أن تحدث القفزة خلال لحظات (زمن قصير) كما في غليان الماء، فالتطور يمكن إذاً أن يتم بسرعة كما يمكن ان يستغرق آجالاً طويلة، إلا أنه وفي الحالين لا بد من المرور في فترة تحضير، وحشد للقوى تدريجي، حسب طبيعة الأشياء وظروفها. والمعروف أن هناك من الميتافيزيائيين من لا يعترف إلا بالتطور التدريجي دون قفزات كالبرجوازيين، ومنهم من لا يعترف إلا بالقفزات، والانفجارات، والثورات الدموية فقط طريقاً للتطور كالمفكرين اليساريين المتطرفين والفوضويين.

المادية ـ الديالكتيكية على عكس كلا الفريقين تقر بالتطور التدريجي الهادئ، كما تقر بالتطور الثوري «بالثورة» لإيجاد مجتمع جديد يختلف نوعياً عما سبقه، تجري فيه التطورات بشكل متدرج عن طريق تلاشي القديم، كما أن التطور في العالم التالي يجري بشكل تدريجي عن طريق تغير البنى القديمة.

معروف أن هذا القانون يعبر عن الحركة التطورية داخل الأشياء ذاتها، لأنه يعبر عن آلية التطور بالذات.

أما القانون الآخر، والذي يكتسب أهمية بالغة فهو قانون «وحدة وصراع الأضداد». فما هو هذا القانون؟.

المعروف أن هناك أشياء متضادة، إن في الطبيعة، وإن في الكائنات الحية، إن في الفكر، أو في السلوك. مثال ذلك (حار وبارد. قطب شمالي وآخر جنوبي. فوق تحت... الخ)، وفي الكائنات الحية هناك خلايا تنشأ، تولد، وأخرى تموت وتندثر، وفي السلوك هناك ما هو خير وما هو شر... الخ، إذاً الأشياء المتضادة حقيقة واقعة ملموسة، ولا يتوقف التضاد على الأفكار والحجج والبراهين، إلا أن الأشياء المتضادة توجد معاً، تتعايش معاً، مثال ذلك (غليان الماء)، إذ المعروف أن الماء بالتسخين تتفكك عراه، أي تتغلب به قوى انفصال الجزئيات على رابطة الوحدة والجذب بها، فهناك بالماء جوانب متضادة هي قوى الجذب، وقوى الانفصال، أي الجزئيات، باعتبارها وحدات مستقلة بذاتها. وفي الكائنات الحية هناك عمليتان متضادتان، تجريان معاً، إنهما ولادة خلايا جديدة، واندثار أخرى قديمة. موت وحياة ضدان متعايشان معاً، وفي الذرة توجد الجسيمات الموجبة والسالبة معاً في وحدة... الخ.

إذاً نستطيع القول: إنه في الأشياء جميعاً، وفي الحياة يوجد تضاد، فليس من الصحيح أن التضاد لا وجود، أو أن التضادات منفصلة، متباعدة، إذ لو كان الأمر كذلك لبقيت الأشياء كما هي، ولما حدثت الحركة أو التطور، لأن الحركة والتطور إنما يحدثان عن تقابل الأضداد، من تعايشها معاً لأنه فقط بالتقائها يحدث الاحتكاك، الصراع، وبالتالي الحركة، لأن الصلة بين الأضداد هي صلة تناقض، لأن كل منها ينفي الآخر، وعلاقة التناقض تعني عدم الاستقرار، تعني الصراع، وفي مثل هذه الحال يجري البحث عن حل ينهي التناقض والصراع، ويبعث على الوحدة والاستقرار، ويتم ذلك من خلال التناقض، الذي يولد الحركة، ونتيجة الحركة كيفية جديدة. والسؤال هنا: لمن الأهمية الكبرى للوحدة، أم للصراع، والتناقض؟. ما يكتسب أهمية حاسمة هو التناقض وصراع الأضداد لا الوحدة التي هي عابرة وقتية. ومعلوم أيضاً أن التطور الجديد، والكيفية الجديدة لا بد وأن تبرز جوانب متضادة تقوم بينها علاقة تناقض وهكذا دواليك. إذاً الباعث على الحركة والتطور هو التناقض المبني على التباين، على التضاد، ويكون ذلك كون أحد طرفي التضاد، ينزع للسيادة، والسيطرة، علماً بأنه لا وجود للمتضادات بشكل منفصل، فهي تتعايش معاً

ولا وجود لإحداها دون الأخرى، وإلا لبطلت الحركة وكف التطور. لذلك اعتبر «ماركس» هذا القانون بأنه جوهر الديالكتيك.

قلنا إن التناقض هو العلاقة بين الأشياء المتضادة، إلا أن للتناقض أشكالاً، وعليه فلهذه الأشكال طرائق حل مختلفة، يتوقف ذلك على ماهية الأشياء، والجوانب المتضادة، والمتناقضة، فإن كان التضاد حاداً، أخذ الحل شكل الصراع التناحري والحرب، كما الأمر في الصراع الطبقي، أما إن كان التضاد والتناقض ليس جذرياً وحاداً كما هي الحال في تناقضات المجتمع الاشتراكي حيث مصالح كل فئات الشعب متلاقية، وذات هدف واحد، فإن مثل هذه التناقضات لا ترقى إلى مستوى بعث النِّزاعات المسلحة، بل تجري الحلول بالنقد والنقد الذاتي، خلاف ما هو واقع الصراع بين الدول المُستَعْمِرة والمُستَعْمَرة حيث يكون التناقض تناحرياً.

هناك قانون آخر يعلق عليه الماركسيون أهمية كبيرة هو قانون «النفي ونفي النفي»، فما هو هذا القانون؟.

لنأخذ ثلاثة أمثلة عن التطور في الحياة، وفي الطبيعة، والمجتمع ونتأملها:

نشاهد في الحياة أن الكائن يولد، وينمو، وينضج، ويقوى، ثم تحل فترة الشيخوخة حيث يضمحل ويموت فالموت نفي للحياة، ولكن الولادة والنمو والنضج نفي للاضمحلال، والخواء والموت. فالولادة الجديدة نفي النفي، وكل شيء تقريباً هو كذلك. وفي النبات البذور الجديدة هي نفسها القديمة، إلا أن التكرار هنا ليس عقيماً، بل يحمل الجديد من حيث أن البذور المحصلة هي الأوفر، فالبذرة القديمة قد نفيت من قبل النبتة الناشئة، حيث لم تعد بذرة، بل أصبحت نبتة تنمو وتزدهر، حتى يأتي وقت تذبل فيه، وتتم عملية النفي للقديم، والتهيئة للجديد عن طريق الذبول والموت لتنشأ حياة جديدة أعلى درجة. ففي موت النبتة نفي لحياتها، وولادة حياة جديدة من بذرة النبتة المائتة هو نفي النفي.

فالطبيعة تنتقل بالتطور من درجة أدنى إلى درجة أعلى، ومن البسيط إلى المركب، وإلا لما كان هناك تطور.

يتلخص قانون «نفي النفي» هنا بأن ظاهرة ما، أو حالة ما، أرقى مما سبقها قد سادت، إلا أن هذه السيادة لزمن حيث تصبح نفسها قديمة، فكما نفت الظاهرة

الجديدة الظاهرة الأقدم، تأتي الظاهرة الأحدث لتنفي ما قبلها وهذا هو قانون «نفي النفي».

وفي المجتمع البدائي، وفي خضم الإنتاج تم صنع الأدوات الحجرية، ومع تطور عملية الإنتاج تم إيجاد الأدوات المعدنية التي نفت ما قبلها من أدوات، ثم أتى التطور بالآلات التي هي نفي للأدوات السابقة والحلول محلها، والنول الميكانيكي حل محل النول اليدوي.

وفي تاريخ المجتمعات نجد أن المجتمع المشاعي قد تم نفيه، وتخطيه إلى مجتمع أكثر رقياً، كما أننا نجد أن المجتمع الاشتراكي قد حل محل المجتمع البرجوازي، أو هو في طور الصراع العنيف لنفي المجتمع البرجوازي والحلول محله.

وإذا تأملنا كل هذا نجد أن النفي يدفع بالتطور للأمام، أو هو حراك التطور، ولكن النفي الديالكتيكي يختلف عن نوع آخر من النفي، الذي هو التدمير التام للظاهرات، فالنفي الديالكتيكي، يؤدي للبناء، وليس للهلاك، لأن النفي، وإن جرى بين طرف وآخر، أو بين ما هو قديم وجديد، فلرفع هذا القديم، وإغنائه وتخطيه، وليس لإبادته، وإمحائه، لأن النفي يكتمل بنفي النفي، حيث يحتفظ من القديم بما هو جدير بالبقاء، وما هو ثمين، فعملية نفي النفي، هي نفي واحتفاظ معاً، لأنها لو كانت نفياً تاماً للقديم لما حدث التطور المتصل، والمتواصل، فقانون نفي النفي يؤدي إلى تطوير القديم، وإغنائه بظاهرات جديدة هي مزيج من القديم والحديث معاً، فطابع قانون نفي النفي هو الجديد والمتطور. وإن ظهرت الأمور خلاف ذلك، أي حمل ما هو أحدث زمنياً شكل القديم، الرجعي فإنما ذلك لخطأ في التصور، فالتطور والنمو يجريان حتماً نحو الأحدث، والأكثر تقدماً وتطوراً، والجديد ينمو في رحم القديم، وليس خارجاً، بشكل جنيني يأخذ بالتطور، وبقدر هذا التطور يتم نفي القديم.

والآن ما هي مقولات الماركسية الأساسية؟.

كل علم يدرس ظاهرات معينة، أو يتقاسم دراسة نفس الظاهرات مع علوم أخرى، ولكن من جوانب مختلفة، فتتحصل لديه مفاهيم أساسية كمفهوم (الكتلة ـ الطاقة) في الفيزياء، مثلاً، أو كمفهوم «البلمرة» في الكيمياء ... الخ.

إذاً لكل علم مفاهيمه التي هي بالأحرى صياغات لخصائص الأشياء التي يدرسها. إلا أن هذه المفاهيم لا تفي بالحاجة. لماذا؟.

الإنسان بحاجة لفهم أوسع وأشمل للكون، للوجود، فلا يرضى بأن يحصر فكره في زاوية من الكون فقط، وعليه فإن العلم الذي يدرس خصائص الكون بشكل أشمل، خصائص الأشياء والتي تنطبق على جميع أشياء، وظواهر الوجود، لا بد وأن له مفاهيم، مقولات، تنطبق على ظواهر الوجود كافة، بل هي السمات الجوهرية لها مثل (المادة، الحركة، النفي، العلة والمعلول، الضرورة، الصدفة... الخ). نتناول بعضها بإيجاز:

1- العلة والمعلول، أو السبب والنتيجة: مبدئياً لا شيء ينشأ من لا شيء، فلكل شيء ولكل ظاهرة، ولكل فعل سبب وعلة، مثال ذلك علة وسبب تساقط الأمطار هو وجود السحب وسطوع القمر بالليل نتيجة لتلقيه لضوء الشمس الواقع عليه، إلا أن ثمة من يحاجج بأن لا رابطة سببية بين الظواهر، لأن الظواهر موجودة لجانب بعضها بعضاً وليس ضرورة أن يكون السابق علة اللاحق، فقد يظهر ذلك مئات، بل ألوف وملايين المرات، لكن لا شيء يضمن أن ذلك سيكون دائماً وإلى الأبد، فالترابط الظاهر هو ترابط خادع. ولكن المفكرين الماركسيين يجيبون: بأن معرفة السبب والنتيجة لا تتم فقط بالمشاهدة، وإنما بالتجربة والنشاط العملي، فالتجربة العلمية تبرهن أن السحب هي علة سقوط المطر لأسباب موجودة بالفعل لدى السحاب، ولا تقتصر معرفة الأسباب على مجرد المشاهدات وهكذا.

والآن: إذا كان السبب يؤثر في النتيجة، يوجدها، يخلقها، فهل تؤثر النتيجة في السبب؟.

لا شك أن ذلك يحصل، مثلاً، المادة أوجدت الوعي، ولكن الوعي بدوره يؤثر في المادة، يؤثر في العالم المادي، يكيفه، يجري التعديل عليه، وإذا كان ذلك كذلك، فهل العلة والمعلول متكافئان في التأثير في الواقع بينهما؟.

كلا. صحيح أن المعلول يؤثر بالعلة، كما أن هناك تفاعلاً بين العلة والمعلول، ولكنهما ليسا سيان بالتواجد، فالأمر الحاسم هو للعلة، للسبب.

ولكن: هل يوجد سبب واحد في الظاهرة، أية ظاهرة؟ واقع الأمر أن التحليل العلمي يظهر أنه قد يكون للظاهرة الواحدة، أو النتيجة المعينة عدد من الأسباب، إلا

أنها ليست فاعلة بسوية واحدة، بل لا بد من وجود سبب جوهري وأساسي يؤدي لوجود وكون الشيء، وعليه ينبغي معرفة هذه الأسباب، وبشكل خاص السبب الرئيسي الذي بمعرفته يمكننا التأثير في الأشياء. ولكن هل العلة هي دائماً علة، والنتيجة دائماً نتيجة؟.

كلا، بل يتبادلان موقعيهما كما قال «إنجلز»، فما هو سبب أو علة الآن كان نتيجة بالأمس، وما هو الآن نتيجة فهو بالمستقبل علة وسبب، وعليه فالظاهرات بالوجود تترابط ترابطاً ضرورياً، ومن غير الممكن فصل العلة عن المعلول وإلا لكف الوجود عن التطور.

أما الفوائد العملية من معرفة الأسباب فهي هامة جداً، لأن معرفة الأسباب الحقيقية تؤدي للقضاء على الخرافات والقضاء على الخوف، وقد قيل «متى عرف السبب بطل العجب». كما يتم القضاء على الأمراض والفقر ويصلح البيئة... الخ. مثال ذلك: كان الرحالة في أفريقيا يشاهدون في السماء حدائق من الخضار والفاكهة ظنوها جناناً من الفردوس، كما شاهدوا سفناً هوائية تحمل أشباحاً، إلا أن العلم قد فسر هذه الظواهر بكون الهواء الكثيف في البيئة الحارة يشكل مرآة عاكسة تعكس ما هو على الأرض، وعليه بطل العجب، وذهب التوجس. ولكن كيف تفسر العقلانية المشاهدة بالطبيعة ولدى الكائنات الحية. من النظر حولنا نشاهد نظاماً وتناسقاً مدهشاً في الطبيعة، كما نشاهد عقلانية لدى بعض الكائنات الحية، فكيف يفسر ذلك؟.

المادية الديالكتيكية تذهب إلى القول: إن لكل هذه الظاهرات أسباباً طبيعية، ولا شيء فوق الطبيعة، أو خارجاً عنها. مثال ذلك سلوك بعض الحيوانات كالكلاب قبل قدوم الزلازل، أو البراكين، فكثير منها يعوي، ويهرب ملتجئاً إلى جحوره، فكيف يتم ذلك؟ فسر العلم هذا بوجود موجات تتخلل التربة، نابعة من الزلزال نفسه في أطواره البدائية، تشعر بها الحيوانات ولا يشعر بها الإنسان هي السبب في ما يبدو عقلانية تظهر في سلوكها. فالعلم فقط من يكشف القناع عن الأسباب الطبيعية المادية للظاهرات. والجدير بالذكر أن العلل والأسباب مختلفة، بعضها يولد ظاهرات ضرورية، والأخرى ظاهرات بالمصادفة. كيف يتم ذلك؟.

هناك حوادث في الطبيعة والمجتمع محتمة الحدوث (الليل والنهار، الفناء بعد البقاء، والحياة... الخ)، كما أن هناك حوادث، وظاهرات تحدث كمصادفة، مثلاً، صدم دراجة لرجل يسير في الشارع، أو ضرب إعصار في عرض البحر لسفينة يودي بها. إذاً الحوادث، والظاهرات الضرورية أو تلك الناتجة عن مصادفة ما، موجودة في الطبيعة، وفي الحياة، وهي متداخلة، أي أن ما هو ضروري يحدث بالمحايثة مع ما هو عَرَضيٌّ، وبالعكس. أي لا يوجد في الطبيعة حوادث طبيعية، أو صدفية فقط، بل كلاهما معاً، وبتشابك يستحيل معه فك الارتباط بينهما، وإذا كان ذلك، فما الفرق بينهما؟.

الحوادث الضرورية تحدث حتماً، ولا نقول عنها إنها قد لا تحدث، ولكن حدوثها مؤكد، نابع من مجرى تطورها، أي أن مجرى أحداثها الداخلية يؤدي حتماً لظهورها وإيجادها، فوجودها محتم لأنه ينبع من الأسباب الداخلية العميقة لمثل هذه الأحداث. أما بالنسبة للمصادفات، فالسبب الباعث يكون خارجياً بالنسبة لها، فاحتراق منْزل بسقوط نيزك عليه، مثلاً، أو قذيفة غير موجهة، يكون بالصدفة، إذ ليس من المحتم أن القذيفة، أو النَّيزك كانا سيسقطان عليه، وإنما جرى الأمر عرضاً، ولكن إذا كان للحوادث الضرورية سبب يشير إليه العلم. أليس للمصادفات من سبب، من قانون؟.

لكل شيء سببه، ولا وجود لشيء دون سبب، إلا أن أسباب حدوث الظاهرات العَرَضيَّة يكون خارجياً بالنسبة لها، وللمصادفات أيضاً قوانينها، وسنن في تطورها قد لا تظهر بشكل مباشر، لأن المصادفة ذاتها قد تحدث، وقد لا تحدث، وحدوثها وعدمه يخضعان لما يسمى بالسنن الإحصائية، وكلا الحوادث العرضية، والضرورية لا بد من دراستها علمياً، للتأثير فيها، وللاستفادة من معطياتها، ولدرء خطرها.

وكما ترتبط، وتتشابك الضرورة بالمصادفة، فهل ترتبط الضرورة بالحرية، وهي من مقولات المادية ـ الديالكتية؟.

لدينا مفهومان هما: «الضرورة» و «الحرية»، فالضرورة تتمثل بما هو محتم في الطبيعة والمجتمع، أما الحرية فأمرها يختلف حسب المفهوم الدارج، الذي يعارض بينها وبين الضرورة، وتاريخ الفكر يظهرنا على اتجاهين: أحدهما يتمثل بالإرادية، أي ذلك

الاتجاه الذي يذهب إلى أن الإرادة الحرة هي الباعث للتطور والتقدم بالتاريخ، دون أي اعتبار لقوانين، أو ظروف موضوعية، وهؤلاء هم «الإراديون». أما الاتجاه الآخر، فيتمثل بأولئك الذين يسمون «القدريين»، وهؤلاء يذهبون إلى أن كل شيء محتم، ومقرر، وقد تقرر، وتحتم، ورسم سلفاً، والإنسان تجاه حكم القدر عاجز كل العجز، وبالتالي فالإنسان مسير وليس مخيراً كما نعلم ذلك من اتجاه في تاريخنا العربي الإسلامي يدعى «القدرية»، فكلا هذين الاتجاهين يؤمنان إما (بالحرية) أو بـ (الجبرية والحتمية، والضرورة). فأي الاتجاهين هو الصحيح، وهل أن الضرورة تنفي الحرية. والحرية الضرورة؟. واقع الأمر أن الموقف الحقيقي هو الذي يذهب إلى أن كلا الاتجاهين خاطئ لأن الصح يتمثل بالموقفين معاً، فلا تقف الحقيقة على قدم واحدة، فلا توجد هناك حرية مطلقة، إن في الطبيعة، وإن في المجتمع، فلا يمكن للإرادة الحرة أن تفعل شيئاً دون الأخذ بالاعتبار الظروف، والقوانين الموضوعية للواقع. مثال ذلك خروج الإنسان إلى الفضاء، ألم يتطلب ذلك أخذ قانون الجاذبية بالاعتبار، فهل يمكن للإنسان تجاهل مثل هذه الحقائق؟ فكيف إذاً تكون الإرادة الحرة فاعلة لوحدها في مثل هذه الظروف، ألم يتطلب إرسال صواريخ للفضاء دراسة قانون الجاذبية بعمق، واختراع قوى دافعة تدفع هذه الصواريخ بما يزيد على 8 كم في الثانية؟. وقل الشيء نفسه في الحياة الاجتماعية، فهل يتحقق العدل والمساواة، وبالتالي، تتحقق الاشتراكية، أو الوحدة العربية مثلاً، دون الأخذ بالاعتبار الظروف الموضوعية، إن الداخلية أو الخارجية؟!.

واضح كل الوضوح أن مذهب الإرادة الحرة لا يقف على أرضية صلبة، وبالمثل موقف القدريين خاطئ لأنه يشل قدرات الإنسان ومواهبه، ولا يمنح الإنسان الثقة بقدراته، ومواهبه فإذا كان كل شيء مقدَّراً ومحتَّماً فما علينا سوى انتظار الأحداث، ونحن مكتوفو الأيدي، فهل مثل هذا الموقف صحيح، وإلى ماذا يؤدي ذلك وأدى؟.

الناس يصنعون مستقبلهم، يدرسون واقعهم، يفهمون الظروف الموضوعية، والقوانين الموضوعية للتطور الاجتماعي، والمادي، وعلى ضوء ذلك يتصرفون، فواضح كل الوضوح أن الموقف الصحيح هو تلازم الضرورة والحرية، وهنا يكون معبراً كل التعبير المثل التالي: في حوار بين مروحة الحقل وعقرب الساعة المغناطيسي تقول

المروحة مغترة بنفسها، مزهوة، مشفقة على عقرب البوصلة: ها أنذا حرة، أمضي إلى اليمين واليسار، إلى أعلى وأسفل، أتصرف كيف أشاء أما أنت فلا تعرف إلا جهة واحدة، فكيف أُدرتَ تعود لاتجاهك نفسه، فكم أنت مقيد، وكم أنت عبد؟!.

يجيب العقرب هازئاً بدوره: كلا، بل أنت المقيدة حيث تتلاعب بك الريح، وتقذف بك الريح القريبة من يد ليد، والريح تتلاعب بك، فأنت ألعوبة، وحريتك وهم، فأنا وإن اتجهت ناحية الشمال، واليمين أبداً، فذلك لأكون دليلاً على الاتجاه لصحيح.

من هذا المثل، مما قيل من قبل، فالتصرف الناجح لا بد من أن يأخذ بالاعتبار الظروف الموضوعية للواقع، وقوانين تطوره، ويسلك بالمواءمة معها، وإلا لكان عبداً لهذه القوانين والظروف، كما هو الأمر في المجتمع الرأسمالي، حيث يظن الناس أنفسهم أحراراً، وما هم بأحرار في الواقع، فلا حرية لمن لا يتحكم بظروف المجتمع، ويكون واعياً لما يدور حوله. والحال بالمجتمع الاشتراكي مختلف كلياً، حيث تشرف الطبقة العاملة على مجريات الأمور، وتوجهها الوجهة الصحيحة، لأن الضرورة في المجتمع تختلف عنها في الطبيعة، فالضرورة الطبيعية تعمل بمعزل عن الإنسان، أما الضرورة الاجتماعية فتشترط العامل الذاتي، أي العمل الواعي، الخلاق، المجدد، فلا تتحقق الاشتراكية، ولا تتحقق الوحدة، ولا يتحقق التقدم بانتظار دوران الأفلاك، ولا تنفك التبعية نتيجة للظروف الموضوعية، ونتيجة للقدر، فلا بد من العمل الخلاق الدؤوب حتى يتحقق كل ذلك. هناك ضرورة موضوعية، إلا أنها لا تتحقق لوحدها، أو كما يقول «إنجلز» هنا: «الاشتراكية هي قفزة من ملكوت الضرورة إلى ملكوت الحرية». ولكن الاشتراكية، والتقدم يتحققان بسواعد الناس، ونتيجة أعمالهم، ونشاطهم، ونشاط الناس ينشأ تبعاً للظروف الموضوعية، وينمو بها، وعند ذلك يكون الإنسان حراً، ولا تتحقق حريته إلا بمعرفة الظروف الموضوعية، وقوانين تطور المجتمع، وتحويل مفعولها لصالحه. نخلص من هذا للقول: إن الضرورة والحرية متلازمتان، ولا تناقض بينهما، كما يزعم الزاعمون. بمثل هذا القول يتحدث الماركسيون.

والآن: ما العلاقة بين الشكل والمضمون، وهما المقولتان الهامتان في المادية ـ الديالكتيكية؟.

لكل شيء كيفية يتبدى بها، هذه الكيفية هي ماهيته، هي مضمونه، ومحتواه إلا أن المحتوى لا يوجد بمفرده، بل يتبدى بشكل معين، وشكل الشيء هو تركيبه وبنيته، وشكل وجوده. فإذا كان المحتوى موجوداً والشكل كذلك، فلأيهما القيمة والأهمية؟.

لا شك بأن المحتوى هو ما يحوز على الأهمية القصوى، إذ ما نفع الكتاب كشكل دون مضمون، أو بمضمون هزيل، وما قيمة اللوحة الفنية المصبوغة بالألوان دون مضمون قيم؟! ولكن هل يعني ذلك أن لا قيمة البتة للشكل؟ كلا. فللشكل قيمته وأهميته. كيف؟ يتبدى ذلك بالمثل التالي: إلقاء قصيدة ذات مضمون عظيم إلقاءً فاسداً، فتكون النتيجة انطباعاً سيئاً، لدى الجمهور. مثال: درس لمعلم غني بالمعلومات، والبيانات، وإلقاؤه ضعيف غير جذاب، فستضيع المعلومات، ويمل المستمعون. وفي الحياة الاجتماعية أيضاً يجب أن يتطابق الشكل مع المضمون، وإلا لآلت الأمور إلى فوضى عمياء، فلا يمكن أن يصحب أسلوب الإنتاج الرأسمالي شكل العلاقات الاشتراكية، كما أن العكس صحيح، وعليه فالشكل إذ يطابق المضمون يناسبه، ويحققه بالشكل الأمثل، ويحفزه لمزيد من التطور والتقدم.

قمنا للآن بإعطاء فكرة عن أهم قوانين، ومقولات المادية الماركسية، التي دفعها وطورها خلفاء ماركس وإنجلز مثل «فلاديمير إيلتش لينن» 1870-1924، وبعده الزعيم السوفيتي «جوزيف ستالين»، والزعيم الصيني المعروف «ماوتسي تونغ».

الآن ننتقل لإعطاء فكرة عن نظرية المعرفة المادية ـ الديالكتيكية: ما العالم، وكيف نعرفه؟.

من الخبرة اليومية، واستناداً للمعرفة العلمية، العالم يتكون من ظاهرات وحوادث، وأشياء كثيرة، متنوعة لا نهاية لها، ولكن مما تتكون؟.

جميعها تتكون من مجموعة خصائص، نعرفها عن طريق الحواس، كالطول، والعرض، واللون البرودة، والحرارة... الخ.

نحن ندرك أوصاف الأشياء بشكل صفات منفردة، كما هي لدى الظاهرات المتعددة، المتنوعة، المنفصلة بعضها عن بعضها الآخر. ولكن أتكون هذه السمات، الأشياء ذاتها، أي حقيقة الأشياء؟.

إن العلم والنشاط العملي يبرهنان أن هذه الصفات لا تعبر عن حقائق الأشياء، ولا تتطابق معها. إن ما نراه ونسمعه ونحسه بالإجمال هو ظواهر الأشياء، وليس حقائقها، فما هي حقائق الأشياء إذاً؟.

الأشياء وإن بدت متنوعة، متكثرة، لكنها بالعمق مترابطة، ولها حقيقة واحدة هي صلاتها، أي علاقاتها بعضها ببعضها الآخر، وأساسها المشترك الواحد، الذي تكثرت منه، إنه أساسها، ومجمل هذه الأمور هو ما يشكل الجوهر. أما الصفات، الظواهر الخارجية، فهي تجليات لهذا الجوهر، فإذا كانت الظاهرات هو ما يدرك، هل من سبيل لإدراك الجواهر المعبرة عن صلات الأشياء، وقوانينها، وسنن تطورها، وحدتها؟.

طبعاً، ثمة من يقول: لا يمكن إدراك جواهر الأشياء في القاموس الفلسفي، ومثلنا في ذلك الفيلسوف الألماني «أمانويل كانت»، الذي قسم الواقع إلى ظواهر، منها ما يدرك، وهو السطح، المظهر، ومنها ما لا يدرك في هذه الظواهر، وهي ذواتها العميقة، المضمرة، في الأغوار البعيدة، الخفية من الظاهرات، وثمة من ينكر حتى معرفة الظاهر الخارجي للأشياء، بدعوى أن وسائلنا الوحيدة للمعرفة هي الحواس، والحواس شواهد غير ثقة، ولا يمكن الركون إليها، مستشهدين على ذلك بحوادث ليس من الصعوبة دحضها، كالقول: بأننا نرى الملعقة مكسورة في كأس الماء مثلاً، والشمس صغيرة كقطعة النقود، بينما الواقع يكذب هذا، وهؤلاء يسمون بـ «اللا أدريين»، أنصار اللامعرفة «اللا أدرية» AGNOSTICISME. طبعاً ما يتمخض عن «اللا أدرية» هو وقف العلم، والاكتفاء بالتفرج على الأحدث والظاهرات، إلا أن الإنسان ليس بالمتفرج، بل هو المفكر، والعامل الخلاق، ولا يصعب إدراك أن موقف اللا أدريين متهافت، كون الإنسان يستطيع عن طريق العلم والنشاط العلمي النفاذ لجوهر الأشياء، وإدراك حقائق الظواهر والوجود، لأننا، وعن طريق العمل والعلم والممارسة نصحح أخطاء حواسنا، فمثلاً نستطيع رفع الملعقة من الكأس والتحقق أنها مستقيمة... إلخ.

والآن ما نظرية المعرفة في المادية ـ الديالكتيكية؟:

تعتبر المادية ـ الديالكتيكية أن الحواس بملاقاتها الواقع مباشرة تتأثر بظواهر العالم، فتنتقل إليها الأحاسيس من المحسات، وتكون هذه الصور الحسية، مطابقة لما

صورته، فنحن نرى الماء كما يتمثل بحواسنا، ونشاهد الجبال كما هي بالواقع، فالحواس ناقل أمين للوقائع الخارجية، ولكن لا يعني ذلك، أنها ودائماً تنقل الأشياء، تنسخها كما هي بالواقع، بل وكما تتبدى لها، فقد تكون الصورة خاطئة لأن الحواس محكومة بقدرات معينة لا تتعداها، فهناك ألوان لا تراها عيوننا، كما أن هناك أصواتاً لا تسمعها آذاننا، كما أن طبيعة الأشياء ومظاهرها الفيزيائية تلعب دوراً في كيفية رؤيتها، إلا أن لدى الإنسان قدرات أخرى من شأنها الوصول للحقائق، وتصويب أخطاء الحواس، مدفوعاً لذلك بنشاطه الإنتاجي والعملي، الذي يتطلب منه الوقوف على حقائق الأشياء، حتى يمكنه تحصيل معرفة موثوقة، يستخدمها في نشاطه الاجتماعي والعملي بغية الوصول لأفضل استثمار لها، ولأفضل تعامل معها، وهنا يخطو الإنسان خطوة للأمام، ناظراً لما تحصل لديه من وقائع، مقارناً بينها، ممحصاً لها، ومدققاً. ومن يقوم بذلك هو العقل الذي يحاول الوصول لوحدة الأشياء، لعلاقاتها، لجوهرها وذلك عن طريق التفكير المنطقي المجرد، وهي مرحلة في التفكير تمكنه من الوصول للأفكار المجردة، للتعاميم، لأشمل المفاهيم والمقولات والقوانين، وإذ يتمكن من ذلك يحاول تسخير هذه المعلومات لحاجاته، ولغاياته العملية.

إذاً ليس بصحيح ما ذهب إليه الحسيون: من أن الحواس كافية بحد ذاتها لإمدادنا بالعلم الصحيح الموثوق، كما ليس بصحيح ما تذهب إليه المثالية: من أن العقل وحده هو ما يمكننا من فهم الواقع. واقع الحال أن الحواس ضرورية للمعرفة العملية، والعلمية الصحيحة لأنها تمدنا بالمعطيات الضرورية للعلم والمعرفة، والتي دونها لن يكون هناك علم. كما أن العقل لوحده، ودون الاستناد لمعطيات الحواس لن يتمكن على الإطلاق من وضعنا في صورة العالم الحقيقية، إذاً لا بد من الحواس، كما لا بد من العقل للوصول لمعرفة موثوقة، مستمدة أساساً من خلال النشاط العملي والعلمي التجريبي للإنسان.

إن التاريخ يعلمنا أن نشوء العلوم كان من خلال النشاط العملي التطبيقي، بل إن هذا النشاط ذاته قاد أيضاً إلى تطور العلم. كيف؟.

كان ذلك منذ انفصال الإنسان عن المملكة الحيوانية، وهو لا يملك شيئاً كالطفل الصغير الذي يولد دون معارف، إلا أن ضرورة الحياة والمعيشة اضطراه

للعمـل ليـتمكن مـن البقـاء ، فالأولويـة إذاً للعمـل والتطبيـق، ولا بـد أن نـشـاط الإنسان الأول التطبيقي كان عشوائياً لأنـه غير مسلح بمعرفة، ولكن ومن الخبرة العملية بالأشياء اطلع على صفاتها، وخصائصها، فتكونت لديه معرفة نظريـة. هذه المعرفة النظرية إذا استخدمت في التطبيق، أدت لجعل العمل أكثر نجوعاً والتطبيق أكثر فائدة، وإذا استمر هذا الجدل بين النظر والتطبيـق يتحسن النظـر، ويتحسن التطبيـق، وهكـذا تمكـن الإنـسـان مـن الوصـول للمعـارف الهندسـية، والحسـاب، ومبادئ العلوم الأخرى، بـل العلوم بـشكلها الناضـج. والسؤال الآن: أيهمـا الأهـم النظرية أم التطبيق؟.

لكلا النظريـة والتطبيق قدر متساوٍ من الأهميـة. هذا ما أشـار إليه «لينين» بـالقول: إن العمـل والتطبيـق أعميـان دون نظريـة، ويتـضح ذلـك أكثر في الناحيـة الاجتماعيـة، إذ دون نظريـة ثوريـة ماذا عسى أن يكـون مستقبل الاشتراكية، وإلام سيؤول نضال الطبقة العاملة وبناء المؤسسات؟!.

كمـا أن النظريـة دون عمـل، دون تطبيـق لا فائـدة لهـا، فهـي مخلـوق ميـت، لا يمكنها أن تتطور، وتتصوب، وتصبح أكثر مصداقية، وتحقق المنافع الدافعة للإنسان، وتطوره، والنشاط التطبيقي هو محك للنظريـة، ومعيار صوابها، ولا يمكـن للإنسان استنفاذ الحقيقـة، ومعرفتهـا دفعـة واحـدة، ولكـن بتكـدس المعـارف الجزئيـة عنهـا وبالتـدريج، فالحقـائق المطلقـة موجـودة، ولكـن الوصـول إليهـا، وتحـصيلها لـن يكـون للإنسان أبداً، فالمعرفة مشروع لا ينتهي.

وإذا عدنا إلى الظروف التي عاش بين ظهرانيها «ماركس» فقد عاش في زمن بلغت الأزمات فيه حداً كان يصعب السكوت عليه، وسط الأزمات، والاضطرابات. نقرأ في هذا العصر عن أزمات مادية، واجتماعية طاحنة يعيشها المعوزون، فقد كان كثير من الأسر يعمل كل أفرادها طوال النهار، وشطراً كبيراً من الليل، حيث كان بعضهم يعمل قرابة ست عشرة ساعة[1]. ولأن أجر العامل ضعيف، فقد اضطر المرأة والولد، والفتاة للعمل بأجر زهيد، بينما كان سن العمل غير محدد، فقد كان الكثير من الأولاد يعملون بدءاً من سن مبكرة.

(1)الاقتصاد السياسي، فتح الله ولعلو. عن دار الحداثة. بيروت ـ لبنان ط2 عام 1982 ص 63.

وتجاه هذه الأوضاع رأى «ماركس» : أن الأمور تتطلب العمل، ولا يجوز الاقتصار على التنظير، وعليه رأى أن الفلسفة اقتصرت على تفسير العالم في حين المطلوب تغييره واصفاً الشيوعية : «إن الشيوعية هي حركة عملية تسعى لتحقيق أهداف عملية وبوسائل عملية، ويقصد بالغايات العملية إرضاء حاجات الإنسان الواقعية كلها، ويقصد بالوسائل العملية التقنية»(1).

ولأن ماركس كان يؤمن بجدل هيجل، بعد إدخال التغيرات عليه، «تشذيبه، وتخليصه من خدمة المثالية، رأى في العاملين المادي «الطبيعي» و«الاجتماعي»، الجدل ـ الديالكتيكي ذاته، وأنه بالأحرى إذ ينطبق على المادة وتطورها، ينطبق بالمثل على حياة المجتمعات، وبالتالي على الفكر ذاته، لأن الفكر مرآة الواقع.

نعم، لقد وجد الخطوات : قضية، ونقيض القضية، والتركيب الأسمى منهما، ألم تكن حياة الإغريق مثلاً ساطعاً على ذلك؟. ألم يكن الناس منقسمين إلى عبيد وأحرار، ولأن الأحرار يمسكون بزمام الأمور، وتجري الأحوال لصالحهم، لم يقوموا بأي تطوير للعمل، وكانت فلسفتهم تكريساً للوضع الراهن، فأقروا، ولدى أرفع المفكرين لديهم، بصحة الأوضاع، وأن العبودية أمر مشروع تماماً. ألم يذهب (أرسطو) مثلاً، هذا المذهب؟!.

وإذا انتقلنا إلى ما بعد، ألم تكن المجتمعات منقسمة إلى إقطاع وأرقاء، وكلنا يعلم الاضطرابات التي هاجت وماجت بها مجتمعات القرون الوسطى؟!.

وإذا ما انتقلنا إلى ما بعد، ألم تكن المجتمعات الأوربية منقسمة إلى برجوازية صاعدة، وإقطاعية آخذة بالاضمحلال، وفي عصر ماركس كان يقرأ الشيء ذاته عن مستقبل هذه البرجوازية التي لا بد من تكنيسها في يوم ما.

واضح أنه في الحركة التاريخية هناك تضاد يأخذ بالتطور، فيصبح تناقضاً، وهذا التناقض يتطلب حلاً وتركيباً أرفع، من شأنه توحيد التناقض ورفعه لدرجة أعلى، وهكذا فالتطور والتقدم يسيران قدماً على خط صاعد.

اهتم ماركس بالتاريخ ودراسته بالدرجة الأولى، كما أنه عاش وسط الأحداث السياسية والاجتماعية، عنصراً فاعلاً بها، مُنْشئاً دولة

(1)بمناسبة الحديث عن البيراكسس في الماركسية. أنطون مقدسي. ص 50 مجموعة محاضرات.

«الاشتراكية الأولى»[1]، التي عصفت بها الظروف، إلا أن عزم «ماركس» كان وطيداً باتجاه تغيير الأوضاع.

على كل حال كان أهم كتاب وضعه ماركس هو «رأس المال» عام 1867م، وهو كتاب شهير يتألف من عدة أجزاء، يتناول من خلالها أربع قضايا أساسية هي «قيمة السلع» مقدرة على أساس تراكم العمل، وتراكم العمل يحسب بالزمن المبذول في إنتاج هذه السلعة أو تلك، ثم يتناول مسألة استغلال رب العمل للعمال بسرقة ثمرة أتعابهم، وقوة عملهم على أساس ما يسميه (القيمة المضافة)، مما سيأتي شرحه لاحقاً، ثم يتناول مسألة «التصنيع» الذي حينما يستخدم بجشع وطمع، يدفع بالتناقض القائم أساساً، قدماً، لأن التصنيع يعني الاعتماد على الآلة، والآلة تعني التقليل من عدد العمال، مما يؤدي إلى تخفيف أجورهم، كما يعني تخفيض تكلفة السلعة، مما يعني مزيداً من رواجها، وبالتالي الربح الأكثر، إلا أن هناك صناعات متواضعة لا تستطيع المنافسة، فيصيبها الفقر والإفلاس، فينضم مَنْ فيها من عاملين لجيش العاطلين عن العمل، بينما يزداد الأثرياء ثراء، وكلما حدث ذلك تقلص عددهم، بينما زاد جيش المعوزين، ونشأت البروليتاريا وهدفها حيازة وسائل الإنتاج. ويتحدث بالقضية الأخيرة عن «صراع الطبقات»، ويمكننا إعطاء صورة عن بعض جوانب ما يحدث من كتاب ترجم حديثاً بعنوان «عالم صوفي»:

- والآن أعطني المعبد الإغريقي!.
- خذه.
- إن هذا نموذج مصغر لبارثينون الأكروبول.
- إنك ترين أن لهذا المعبد سقفاً أنيقاً جداً، ومزيناً بالزخارف، ولعل هذه الجبهة «المثلث المنفرج الزاوية الذي يعلو الأعمدة» هو الذي يستأثر بالانتباه في الوهلة الأولى، إن هذا بمعنى ما هو «البنية العليا» أو الفوقية. لكن هذا السقف لا يمكنه أن يطير في الهواء.
- هناك أعمدة لدعمه.

(1)تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم. مرجع سابق ص **401**.

- ولكن الأبدة كلها ذات قاعدة راسخة جداً، هي البنية التحتية، التي تحمل جملة البناء، ويرى ماركس أن الشروط المادية تدعم مجموعة الأفكار كلها داخل مجتمع ما، ولهذا فإن البنية الفوقية من هذه الزاوية، ليست إلا انعكاساً للبنية التحتية البدئية.
- أتريد أن تقول، بهذا، إن نظرية (المثل) عند أفلاطون ليست إلا انعكاساً لإنتاج الجرار، والخمر اللاتيني، في ذلك العصر؟.
- كلا ليست الأمور بمثل هذه البساطة، بل إن ماركس نفسه يحذرنا من هذا النوع من التأويل، إن هناك تأثراً في البنية التحتية والبنية الفوقية للمجتمع... ولكن ماركس يأخذ بعين الاعتبار ما سماه «هيجل» بالتوتر.... تلك العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية، ولهذا السبب نراه يدعو إلى مادية جدلية...
- إني أفهم، فهل تريد أن تحدثني عن المعبد؟.
- بلى، بعض الكلمات الإضافية، فافحصي أنت قواعد المعبد، وقولي لي ما ترين.
- إن الأعمدة موضوعة على قاعدة تشتمل على ثلاثة مستويات، أو ثلاث درجات.
- وهذا ما يقابل المستويات الثلاثة أو الطبقات القائمة في البنية التحتية للمجتمع، وفي القاعدة تماماً نشاهد «شروط الإنتاج». أي الشروط الطبيعية أو المصادر الطبيعية، وبتعبير آخر، كل ما يتعلق بالمناخ أو المواد الأولية، وهذا ما يسمح بإرساء أسس المجتمع، وتحديد أي نوع من الإنتاج يستطيع المجتمع أن ينتجه، وفي نفس الوقت يعرف بوضوح أي نوع من المجتمع أو الثقافة ستلقاه.
- من الواضح أنه لا يمكن أن نصطاد سمك الرنكة HARENJ في الصحراء، ولا أن نزرع النخيل في شمال الأرض.
- أرى أنك فهمت، ولكن الناس لا يفكرون كذلك، بنفس الصورة، إن كانوا بدواً في الصحراء، أو كانوا صيادي سمك في لابونيا[1].

أما المستوى الآخر للبنية التحتية فيتعلق بـ «وسائل الإنتاج». إن ماركس يفهم، ويعني بذلك الأدوات أو الأجهزة، أو المكنات التي يملكها الناس داخل المجتمع.

- فعندما كان الناس يذهبون إلى الصيد كانوا يركبون المراكب أو الزوارق، أما الآن فنحن نجد سفناً ضخمة، تقوم بهذا العمل.

(1) عالم صوفي. غاردير، مرجع سابق ص 395 وما بعد.

- إنك تمسكين بالإصبع ذلك المستوى الثالث من البنية التحتية. أريد أن أقول: من يملك وسائل الإنتاج. إن تنظيم العمل وتوزيعه وقانون الملكية هو كل هذا، يسميه ماركس باسم «علاقات الإنتاج».
- أفهم.

ويمكن أن نخلص إلى القول: إن «صيغة الإنتاج» في مجتمع معين، تحدد الجانب السياسي والإيديولوجي لهذا المجتمع. وليس هناك ما يستغرب في أن يكون لنا اليوم طريقة تفكير وخلق يختلفان كثيراً عما كان للناس من قبل، في مجتمع من مجتمعات القرون الوسطى، مثلاً.

- وإذاً فماركس لم يكن يؤمن بحق طبيعي يظل صحيحاً في كل العهود؟.
- كلا. إن مسألة أن نعرف ما هو أخلاقي، تنشأ تبعاً لماركس عن البنية التحتية للمجتمع. وليس مجرد مصادفة أن يرغم الأبناء في المجتمعات الزراعية السابقة على الزواج ممن يريده الآباء. ذلك أن القضية هناك، هي أن نعرف من الذي سيرث المزرعة. أما في المدن الحديثة، فإن العلاقات الاجتماعية مختلفة بدرجة لا بأس بها، عما كانت عليه الحياة من قبل: فقد يلتقي الناس خلال عيد ما، أو احتفال ما، وإذا التهبت القلوب بالغرام حقاً، فإن الزوجين سيجدان أخيراً مكاناً يعيشان فيه.
- لن أقبل أن يكون أبواي هما اللذان يقولان لي: تزوجي من هذا أو ذاك.
- لا. لأنك أنت أيضاً ابنة عصرك، ويقول ماركس إن الطبقة الحاكمة، هي التي تحدد ما هو خير وما هو شر، ذلك أن التاريخ كله ليس إلا تاريخ صراع الطبقات، ولا يزيد التاريخ شيئاً على أن يعيد صور النضال من أجل الاستيلاء على وسائل الإنتاج.
- ولكن ألا تساعد أفكار الناس، هي أيضاً، على تغيير التاريخ؟.
- نعم، ولا في نفس الوقت، فقد كان ماركس يشعر بأن البنية الفوقية، لمجتمع ما، يمكن أن تؤثر في البنية التحتية، ولكنه لم يعترف للبينة الفوقية بتاريخ مستقل، إن كل التطورات التاريخية، في المجتمع العبودي القديم، حتى مجتمعاتنا الصناعية، مدينة بوجودها إلى تغيرات في البنية التحتية للمجتمع... فمن وجهة أولى، هنالك من يملكون وسائل الإنتاج، من الجهة

الأخرى، نجد أولئك الذين لا يملكونها، ولما كانت السلطة الحاكمة لا تريد التخلي عن سلطانها، كان لا بد من الثورة لإرغامها على ذلك.

- وفي المجتمع الشيوعي ماذا نجد؟.

يتحول الحديث نحو رأي ماركس وهيجل في العمل، فيقول الكاتب: إنهما مجدا العمل لأنه بالعمل تتطور شخصية الإنسان، وبالعمل يصبح الإنسان إنساناً.

إلا أن العمل في ظل الرأسمالية يحول العامل إلى عبد، وإلى أداة، لأن العمل لا يخصه، فيكره عمله ويغترب عنه ويتشيأ حسب تعبير ماركس.

- وعندما يأتي الكاتب على شرح كلمة «الاستغلال»:
- عندما ينتج العامل بضاعة ما، فإن لهذه البضاعة ثمناً محدداً للبيع.
- ثم ماذا؟.
- فإذا طرحت من ثمن البيع أجور العمال، والتكاليف الأخرى للإنتاج، فإنه سيبقى دوماً فائض ما، وهذا الفائض يسميه ماركس «فضل القيمة» أو الربح، وهذا يعني أن الرأسمالي، يحول
- لحسابه تلك القيمة التي خلقها العامل. إن هذا هو الاستغلال.
- أفهم.

كان ماركس يعتقد أن لصورة الإنتاج الرأسمالي تناقضاتها الداخلية، فالرأسمالية نظام اقتصادي يهدم نفسه بنفسه، لأنه لا يدار بالعقل.

- من حسن الحظ، بالنسبة للمضطهدين.
- بلى، إن لنظام الإنتاج الرأسمالي نهايته الخاصة. ومن هذه الناحية. فإن الرأسمالية عنصر تقدم، أي مرحلة ضرورية على طريق الشيوعية «.

إلا أن تفاقم تناقضات الرأسمالية، وأمراضها تستشري فتنهض طبقة (البروليتاريا) للاستيلاء على السلطة، وتملك وسائل الإنتاج، وتحكم قبضتها على الحكم (ديكتاتورية البروليتاريا) التي ستُكَنَسُ هي بدورها حيث يحل المجتمع الشيوعي، وتتوحد المصالح، وتصبح أدوات الإنتاج للجميع، ويتطور المجتمع، ويصل الإنسان للرخاء والعدل والمساواة، ولا تعود ثمة تناقضات قوية، وإنما بالشيوعية يحل التناقض بين البروليتاريا من جهة والرأسمالية من جهة أخرى حلاً نهائياً.

بادئ ذي بدء لن نتناول أفكار ماركس، أو من أتى بعده، وعدل، وطور، وأضاف، لأنه ما من فكر تم النظر فيه، ونقده كالفكر «الماركسي»، ولن نكرر هنا ما قيل وهو كثير جداً، ولكننا نقول باقتضاب: إن هذا الفكر قد أثر بالمنظومة الدولية ككل، وأصبح العالم في كثير من بقاعه أكثر إنسانية، لأن هذا الفكر قد نمى الحس العالمي والإنساني، فلم يعد ابن هذا العصر يهتم في شأنه فحسب، بل أصبح له موقف، وإن لم يكن علنياً، فهو ضمني من أحداث العالم، وأصبح إحساسه مرهفاً إزاء الأحداث، يتأثر بها ويؤثر، له موقف تجاهها. كما خفف هذا الفكر من حدة النّزاعات الدينية، والإثنية، والقومية، بحيث وجد الناس بعضهم لجانب بعضهم الآخر دون لوم، وبدون تعصب قومي، أو ديني، وهذه الأمور إن لم تكن ذات فائدة لدى بعض الدول والشعوب، فهي ذات فائدة كبرى لدى دول أخرى تعاني من مشاعر حادة في مثل هذه الأمور. فالوصفة الفكرية الماركسية فيها الخير كل الخير لها، لأن لكل مجتمع وضعه وميزاته البيئية والديموغرافية، فالمؤكد أن أصداء الفكر الماركسي قد ترددت بقوة، وسرت كالموج في كل البلدان، والأصقاع، وإن بدا الآن بريقه خبا، وتراجع إلى حد ما. يلقي البعض بالمسؤولية على تصرف أتباع الاشتراكية، ويحملونهم المسؤولية، ولكون الإنسان يخطئ ويصيب، ولكون الأمور ما إن تصبح في أيدي الناس حتى ينحرف اتجاه البوصلة ويكون هناك خطأ وضلال[1]. وإن كنا نضيف إلى ما سبق وهو صحيح، أن ماركس والماركسيين لم يقدروا قوة الرأسمالية والمكانة التي احتلتها حق قدرها[2]. وإلا لكان بالإمكان فيما لو أخذ الفاعلون الأقوياء بالأفكار الماركسية، وقاموا بالمحايثة مع التطبيق، بتعديل ما يثبت عدم مناسبته، والإبقاء على المفيد وتطويره، واعتبار الماركسية مشروعاً غير مكتمل، ويتسم بالمرونة، وإمكان التعديل، والإضافة، والحذف، كما يتطلب ذلك من الماركسيين أنفسهم أن يقبلوا بالمنطقي والعلمي، وما من شأنه إزالة العراقيل، ودفع الأمور للأمام دون تشنج. إلا أن الإنسان لا يكون عاقلاً من الوهلة الأولى. يظهر أنه لا بد له من أن يقع مراراً، وتنهال عليه الصخور حتى يتعلم أن يكون عقلانياً متواضعاً. ربما كان هذا هو منطق الأحداث. والعقلانية تعني أن نعطي لكل شيء مكانه، ولكل ذي حق حقه لا من طرف واحد، بل من جميع الأطراف.

(1)إذ كثيراً ما تؤدي الممارسة بالنظرية لصبغها بألوان جديدة لم تكن لها أصلاً حسب الظروف والأشخاص، وقد لا يمكن التعرف عليها بعد قرن، مثلاً مما لم يكن بحسبان الذين وصفوها.

(2)إذ لم يأخذوا بالاعتبار الظروف الموضوعية للعالم من حولهم.

على كل حال هدفنا نحن في هذا الكتاب هو أن نضع الماركسية في موضعها الحقيقي، بالنسبة للأفكار التي نعتمدها. نحن نعتقد أن ماركس كان في وضع الفيلسوف العالم، لأنه يتصف بالسمات ذاتها، لأن ماركس قد تخلى عن المثالية قدر الإمكان، أي عن أي فكر يصنف بأنه ضمن منظومة المعاني التي هي من صلب موضوعات الفلسفة، وما هذا إلا لتجربة لا بد وأن ماركس قد انخرط بها، نحن نعلم أنه كان تلميذاً لـ «هيجل» وهيجل مثالي، بل والمعبر عن المثالية، عن فلسفة المعنى خير تمثيل. إلا أن ماركس ترك كل هذا وجلس على الحجر، تمسك بالأشياء، بالشيء، بالمادة الخالية من كل معنى فلسفي، وما يفعل ذلك بالفعل وبالشعور، والوجدان، هو عالم أكثر منه فيلسوفاً، وعليه رضي ماركس بأن يكون فيلسوف العلم بصرف النظر عما إذا كانت آراؤه صحيحة، وعلمية، أو غير ذلك. لكن المنهج الذي اتبعه، ونظرته للأحداث والظاهرات تبوئه مكانة الفيلسوف العالم، أي ذلك الذي ترك عالم الفلسفة وأخذ بعالم العلم. أجل إنها مرحلة ما بعد الفلسفة، تلك فلسفته.

وبما أن ماركس يأخذ بالتطبيق كمعيار للحقيقة، والتطبيق يقتضي الممارسة، والتجربة، فقد تخلى عن العقل كمعيار، أو المخزون الوجداني، بل إن خبرة الحياة هي من جرده من مثل هذه الفلسفة بعد اعتماده الأولي عليها. يقول الأستاذ أنطون مقدسي في معرض حديثه عن «البيراكسس»: « يختلف شراح ماركس في تفسيرهم للمادية الديالكتيكية، فمنهم من يميز بين ماركس في سن الشباب، وماركس في سن النضج: ماركس الأول كان فيلسوفاً يحاول، متأثراً بهيجل، أن يكشف عن معنى الإنسان ومصيره لينفذ إلى جذور الضياعات، ويحاول أن يشق الطريق للقضاء عليها. أما ماركس الثاني فهو بالدرجة الأولى عالم تأثر بداروين وحاول أن يضع نظرية تشرح تطور الواقع وكأنه مستقل عن الإنسان والحقيقة أن المستويين موجودان عند ماركس الأول والثاني، ولكن بنسب مختلفة. ففكرة الضياع مثلاً والانتصار على الضياع، وهي التي يلح عليها في مؤلفات الشباب نجدها في كتاب رأس المال ولكنها لا تحتل المكان الأول. وبالمقابل نجد في مؤلفات ماركس الأولى مثل هذه العبارة: « التاريخ ذاته جزء حقيقي من تاريخ الطبيعة »[1] كما أن سلوكه العملي، ومشاركته في الأحداث،

(1)بمناسبة الحديث عن البيراكسس. الأستاذ أنطوان مقدسي ص 38. مجموعة محاضرات.

وصنعها برهان كاف على الاعتقاد المضمر لديه، بأنه لا فكرة مثالية، لا معنى يمكن الركون إليهما، لأن الوجود قابل لهذا المعنى وذاك على السواء، وأنه من غير الممكن الوصول إلى حقيقة ثابتة، ومؤكدة بالاكتفاء بالعقل وحده، وعليه فالحقيقة تحصل بتأثر العقل وتأثيره. أجل بهذه العملية، وبدون سوابق فكرية يمكن أن يصل الإنسان لثوابت، لإشارات من الحقيقة على الطريق الطويل، وما هذا الموقف إلا موقف العالم ذاته، فاختلاطنا في العالم الطبيعي والاجتماعي يكون لدينا نواة معرفية تأخذ بالكبر تدريجياً، إلا أنها نواة وكبر حقيقيان. وبصرف النظر عما إذا كان أتباعه قد فهموا، وساروا على نهجه، ولأي حد، فإن موقف ماركس هو موقف العالم.

واقع الحال أن الماركسية ذاتها لم تكن بريئة من المثالية مئة بالمئة، يتضح ذلك من واقع أن الفكر الماركسي يحوم حول وضع الوعي كبعد من أبعاد المادة، في زاوية ما من ماهية المادة، من الجوهر. لماذا؟.

لأن الماركسية قد وضعت بالكائن الحي البدائي جنيناً من الوعي، لأنه وبحسب منطقها «أن لا شيء يأتي من اللاشيء»، فمن أين أتت بذرة الوعي؟. لنقل مع الماركسية: صحيح أن الوعي تطور، ونما، وتعقد، ولكن لا بد من أساس له في جوهر المادة، فهل الجوهر المادي إذاً يتسم بالوعي بدرجة ما؟.

الواقع أنه ليس من السهولة صرف النظر عن الوعي، عن الحياة، لأنهما يشكلان تياراً متدفقاً بقوة من حولنا، بإصرار وعناد، ويكون مفيداً هنا تذكر بعض أقوال «برجسون». كما نلمس المثالية في ديالكتيك ماركس، عندما يعزو سمة النُّزوع لأطراف التناقض، النُّزوع الهادف للتحقق والهيمنة. وقد نفهم ذلك بالحياة الاجتماعية مثلاً. لكن كيف نفهم هذا في تفاعلات المادة؟ فالمذهب الماركسي لم يخلص تماماً من المثالية، إلا أن السمة الغالبة، والواضحة هي تغليب المادة الصرفة بسماتها المعروفة من (كم، امتداد، مكان، وعناصر مادية أخرى)، وهي سمات مجردة من المعاني، إن كانت عقلية أو وجدانية.

إضافة لهذا كيف نفسر مسيرة الديالكتيك التي تبني العالم، ثم الحياة بشتى أصنافها وأشكالها، ثم المجتمعات بطريقة واحدة لتنتهي إلى مجتمع تنتفي فيه الطبقات، ويحط به الجدل رحاله ليستريح استراحة أبدية؟!.

الفصل الخامس

الرومنطيقية
THE ROMANTICISM

بعد ثورة الطبقة الوسطى المظفرة في الغرب، لم تبقَ الأوضاع على حالها في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، حيث أن هذه الطبقة بالذات انقسمت على نفسها إلى أقسام لكل قسم منها اتجاهاته، وميوله، ومصالحه المختلفة، كما أن الطبقة العاملة الكبيرة الحجم، انقسمت أيضاً إلى شيع، وأقسام مختلفة الاتجاهات، والمصالح، ولم يكن ثمة من جامع بينها، لا من حيث المصالح، ولا من حيث الاتجاهات والأفكار، وكانت الحاجة ماسة إلى نوع من الوحدة يوقف التفتت، ويجمع الأمة، وكان ملحاً جمع الأمة على قاعدة اقتصادية وسياسية موحدة، بعدما اختلفت الصورة السياسية، إثر ظهور الخلافات الحادة وظهور الدويلات القومية، وانحسار تدفق الاقتصاد والتجارة بينها، وكانت مثل هذه الأرضية مدعاة للعمل بتلهف لدرء الصدع، إن على أرض الواقع، وإن من جهة الاتجاهات، والأفكار، والعقائد، التي كانت بحالة من التناقض، والاختلاف، بل والتناحر مما أوجب قيام تنظيمات اقتصادية، وسياسة جديدة، وكان كل ذلك نذير بانهيار القديم، وظهور الحديث المتمثل بالمجتمع الصناعي، الذي دخل في حالة تناقض حاد مع ما كان سائداً، لأن التنظيم الصناعي يستلزم وحدة، ويستلزم حدود مفتوحة، ويستلزم تعاون وتعاضد، ومن هنا كان الوضع يتطلب إيجاد الحلول الناجعة على كل صعيد.

لم يتوقف الأمر على الشأن الاجتماعي والسياسي، بل دخل العلم ذاته، والفلسفة في حالة شبيهة بحالة الطبقات الاجتماعية في المجتمع الغربي، إذ لقد انفصلت العلوم التي كان يجمعها فلسفة واحدة هي «فلسفة العلوم»، واتجه كل فرع منها في اتجاه خاص، وبناء على أهداف خاصة، وكذا الأمر في الفلسفة، إذ نشأت مجموعة من العقائد المتباينة والمختلفة، والموضوعية بحيث إن كلاً منها موجهة ضد الأخرى.

اقتضى الأمر حلولاً على الصعيد الاقتصادي، بعد نشوء موجة من التشاؤم عمت أرفع المفكرين في ذلك العهد. كان المجتمع الصناعي الجديد ينهض، والقديم ينحسر. أما على الصعيد الفكري، فقد خرجت عقائد موحدة لم تكن مرضية لاتصافها بالتزمت والسلبية، وكونها مانعة وليست شاملة، كما أن هذه العقائد لم تكن لتقدر البحث العلمي، الذي كان عماد المجتمع الصناعي، إضافة لأنها أهملت أهم حاجات ورغبات الجماهير، لذلك لم تكن مناسبة، وحلولاً ناجعة للمشاكل والأوضاع، ولم تكن لتعبر عن تطلعات مجموع الشعوب، ومصالحها وذلك لضيق أفقها، وتعصبها، إلا أن ثمة شيئاً كان يحوز على القبول العام، أو شبه العام، ألا وهو فكرة النمو، والتطور، هذه الفكرة العظيمة، رغم الاختلاف في كيف يتم التطور؟ وإلى ماذا يؤدي؟.

إن التقدم الذي كان يعزى للعناية «الإلهية» كان حسب هذه النظرة يجري بسلاسة، وتلقائية عبر العصور، إن هذا المفهوم أخذ يتبدل، وبات مفهوم التقدم يعني شيئاً مختلفاً، إذ لا يمكن للتطور والنمو أن يحدثا تلقائياً، وبناءً على أية قوة سوى قوة الإنسان ذاته، وبعرق جبينه، وبقوة فكره، إذ ليس التقدم منةً إلهية تهبط من السماء، وما على الإنسان سوى تلقف ثمارها !. كلا. آمن الناس في مطلع العصر الحديث أن لا تقدم سهل، بل لا بد لهذا التقدم المنشود من شحذ الهمم، وبذل الدمع والدم، والتضحية وعصر القدرات، لأن الأمر لا يتوقف على الأماني. إذاً يجب أن يوقر في الحسبان الصعاب، والعقبات التي تعترض أمر إرادتنا، ورغباتنا، وهي ليست بالقليلة، فيجب أن يشق النمو والتطور طريقهما عبر مسالك وعرة، شائكة وصعبة. لذلك تراجعت فكرة (العناية الإلهية) السابقة لتلحق بفكرة (المدينة السماوية) للقرن الثامن عشر، وهذا ما يميز عصرنا الحالي ليس في الغرب، بل وربما في العالم أجمع،

على الأقل بالنسبة للأكثرية الساحقة ولئن بدت مثل هذه الفكرة بديهية الآن، فإنها لم تكن كذلك فيما سبق، بل اقتضى الأمر أجيالاً كثيرة حتى تبلور مفهوم التقدم والتطور بالشكل الذي وصلنا إليه، وحتى الآن لا يجب أن نعتقد بأننا نفهمه تمام الفهم، وخاصة بالنسبة لعالمنا النامي.

لا نفهم بالأحرى كيف يجب أن يكون الغد أفضل من اليوم، وكيف علينا أن لا نرضى بالمراوحة في المكان. ولأن علينا أن نخلق الجديد في كل يوم ليكون لنا مساهمة في التطور، ولنكون بحق أبناء فكرة التقدم والتطور، وينبغي أن نفهم أن ذلك يقتضي عزيمة لا تلين وكداً، وكدحاً، ومثابرة. من السهل التحدث هكذا، إلا أن المحك هو العمل، والعمل المسلح بالعلم والمعرفة، والذي يتضمن قدراً لا بأس به من نبذ كثير من المَوْرُوثات.

على كل حال نشأت في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر، مجموعة من العقائد، مترابطة بشكل ضعيف، أحد تياراتها كان رد فعل عنيف ضد الطرق، والمثل العليا العلوية لعصر العقل «التنوير»، وثورة ضد النظرة العلمية الآلية، التي انتشرت بقوة، ونعني بذلك فيزياء «نيوتن» وفلسفة (لوك) الفيلسوف الإنكليزي التجريبي، بالإضافة لبعث بعض الاتجاهات التي كانت ما زالت موجودة في الحضارة الغربية بشكل خفي من عصر النهضة. ومجموع هذه العقائد هي ما أطلق عليه (الرومنطيقية) Romanticism.

مجموع الاتجاهات المؤتلفة هذه والتي أطلق عليها «الرومنطيقية»، تؤكد الجانب العاطفي للإنسان أكثر من جانبه العقلي، كما كانت تؤمن بنمو وتطور الأفراد، والجماعات نمواً متعدد الألوان، يشمل شتى النواحي الاجتماعية والشخصية، بالإضافة لذلك كانت تؤمن بخلق الأشياء ونموها، لا بتنظيمها وتصنيفها، حتى إذا صرنا في القرن التاسع عشر أصبح المشهد لدينا بروز اتجاهات متصارعة، وخاصة في النصف الأول منه، فالقديم في صراع ضد الجديد، والطبقة الوسطى ضد القوى النامية لحضارة صناعية، والرومنطيقية ضد تقدم المكتشفات العلمية المطرد، أدى ذلك إلى تمازج هذه الاتجاهات المتعارضة معاً. مما خلق جواً فكرياً ملائماً لتقبل فكرة التقدم العظيمة، وقد أخذ بهذه الفكرة في كل مجال من مجالات النشاط الإنساني آنذاك، إلا

أن التراث الفكري والعلمي للقرن التاسع عشر بمجمله لم يكن ليرضي، ويجذب جمهوراً واسعاً بسبب من المثل الأعلى، الذي كان ينشده، والذي يتسم بالبساطة والسطحية، لأن الإنسان العادي لم يكن يستسيغ الأخذ بالعلم، والبحث العلمي بسبب وعورة هذا المسلك، وتطلبه لجهد كبير، وقدرات كبيرة قد لا تتوافران لدى كل إنسان. إضافة لأن التأكيد على الجانب العقلي، والذكاء بالنسبة للإنسان فقط فيه تشويه، بل إسقاط ما هو جوهري، وثمين لدى الإنسان، وبالتراث الإنساني عامة. صحيح قد يكون الإنسان حيواناً عاقلاً، إلا أن الحيوانية به أرسخ جذراً، وأقوى من جانبه العقلي، وعليه لا يستطيع الإنسان العيش على العقل فقط، لذلك لم يكن تراث القرن التاسع عشر ليحفل بالكثير من الكنوز، التي يحفل بها تاريخ الأدب والفن، والفلسفة قبله من روائع، لأن هذا القرن قد طبع بطابع النظر العقلي، والبحث العلمي، فهو ناتج عصر «نيوتن» وفلسفة «لوك».

المهم أن المذهب الرومنطيقي وجد في العالم شيئاً أعمق، وأوسع، وأكثر غنى مما يستطيع العلم اكتشافه، فالعالم أكثر غنى، وأكثر عمقاً من كون «نيوتن» البارد الآلي، المستقر، والمحدد القوانين. إن الكون بنظر الرومنطيقيين يشمل أبعاداً لا يمكن للعلم أن يطالها، وإنما يعيشها، ويحسها الإنسان بخبرته. فللعالم أبعاد من الجمال، أبعاد من الخير والشر، أبعاد من الحقيقة المادية، فالكون متلون، متعدد والسبيل إلى كشف تنوعه، وتلونه هو الخبرة، فالحياة الحقة هي الحياة التي تعيش الوجود بكل ألوانه، وأشكاله، وأبعاده، فلا نكتفي بلون واحد منه، وهذه الألوان هي حقيقة به، وعليه فالحياة والوجود يخبئان غنى لا حد له، وكما قال «بيرجسون»: «لا يسعنا التضحية بالخبرة من أجل مقتضيات أي نظام من الأنظمة. إن الخبرة بثرائها، وأكوانها، وحرارتها، وتعقدها إلى ما لا نهاية، هي شيء أعظم من أي صيغة معقولة لها، إنها أولية، وكل العلوم والفنون، والأديان ليست سوى مختارات من ذلك المجموع، الذي لا بد أن يفلت من أية شبكة ينصبها الإنسان للإمساك به»(1). لذلك ولأن «الرومنطيقية» مذهب خبرة، فقد اتسعت لمجمل الخبرة الإنسانية من دينية، وفنية،

(1)تكوين العقل الحديث. د. جون هرمان راندال. ترجمة د. جورج طعمة. تقديم د. محمد حسين هيكل. دار الثقافة. بيروت. لبنان عام 1966 ص 25 جزء ثاني.

وفلسفية، وعلمية وغيرها، ولم تسقط من حسابها ما أتى به العرف، والعادة، فهما أيضاً حقيقيان، ولم يأتيا عبثاً، فهما بالتالي من الحياة، ومن مجرى الحياة، فلم يكن بالإمكان تجاوزهما.

ويمكن ذكر مثال «روسو»، الذي يعتبر في بعض الأحيان الأب الحقيقي للحركة التي أتت بعده، فماذا قال «روسو»؟.

معروف أن «روسو» يؤله «الإنسان الطبيعي»، والإنسان الطبيعي بنظره هو ذلك الإنسان العادي، بإمكاناته، وقدراته الموروثة دون تأثر بالبيئة الاجتماعية التي يعتبرها مفسدة للإنسان بقوله مثلاً: «إن كل شيء يكون حسناً عندما يخرج من بين يدي خالق الطبيعة: ولكن كل شيء يفسد عندما تتناوله يد الإنسان»[1]. ولكن ما هو الإنسان الطبيعي؟.

في نظر «روسو» الإنسان الطبيعي، هو الذي يشعر، ويتأثر لا أن يفكر ويعقل، لأن العقل والتفكير لديه هما صنيعة اجتماعية، وذلك لأن المجتمع يأخذ طبيعة الطفل الغضة، المرنة، ويضعها في قوالب معدة سلفاً حسب الطلب، لذلك فالإنسان من ولادته وحتى وفاته يقطع هذه الرحلة بصفة عبد، ورق للحياة الاجتماعية التي تكبله بالقماط عند ولادته، وتشده إلى الكفن عند وفاته، وتخضعه لشروط الحياة الاجتماعية الممثلة لمؤسسات المجتمع طيلة حياته، وعليه فالتربية السليمة لا يجب أن تتم بإشراف بشر، وإنما بترك طبيعة الطفل تنمو بشكل حر حسب متطلباتها الخاصة، وغرائزها، وقدراتها، فالخير لا يكون بتعلم الطفل مبادئ الفضيلة، والحقيقة، ولكن الخير، والتربية السليمة يكونان بحفظ الإنسان من الرذيلة، وتجنيبه السقوط في الخطأ، ولا يكون ذلك إلا بتركه وشأنه، ينمو حسب غرائزه، ودوافعه، وميوله الخاصة، التي حسبها، وبها فقط ينمو النمو السليم، الحقيقي «فأفضل عادة هي ألا يتعلم الإنسان أي عادة»، والدين، والأخلاق، لا يلقنان تلقيناً، ولا يؤخذان من المجتمع، ولكن مبعثهما المشاعر الحقيقية الكامنة في صدر الإنسان، لأن الإرادة الخيرة هي ما وهبناه من خالق الوجود، وهي الخير المطلق أبداً. والإنسان المثالي، والذي يعيش حسب مشاعره، وعواطفه، هو من يحب كافة البشر، ويحنو عليهم، ويتعاطف معهم، ولا يكون ذلك إلا بترك الإنسان

(1)تكوين العقل الحديث. جزء ثاني. المرجع السابق ص 27.

يسير حسب مشاعره الطبيعية، التي بها كل الغنى، وكل الصواب، لا حسب عادات المجتمع وقوانينه المتكلفة، ولا حسب متطلبات العقل الأنانية، والتي تتجه للمصلحة الخاصة الذاتية. ولم يكن «روسو» وحده من أعلا شأن الشعور والعاطفة، بل سبقه بعض الروائيين، بإبراز قيمة العاطفة، والشعور، وتفوقهما على العقل، ولربما كان المثال الأبرز هو كتاب «إنسان الشعور»[1] (Man of Feeling) الذي أورد شيئاً عنه الدكتور «جون هرمان راندال»، قائلاً بأن ماكنْزي: «يغمر كل صفحة منه بالدموع السخية لأتفه الأسباب»[2].

صحيح أن «الرومنطيقية» اتسعت، وأصبحت وجهة نظر جمهور واسع من جميع مناحي الحياة. إلا أن الرومنطيقية ارتكزت على معطيات استقتها من مصادر شتى، فهي لم تقم على فراغ وإن بدأ النقد للعقل من داخل البيئة الدينية أولاً كرد فعل ضد تأويلات العقل، والطرق العلمية لعالم الطبيعة، والوجود الذي ظهر منافياً للإيمان، ولتفسيرات الدين التقليدية، فكان لا بد حتماً من أن تقف الكنيسة في وجه العقل وطرقه. إلا أن هناك مصادر أخرى اعتمدتها «الرومنطيقية»، أو اتكأت عليها في الخروج بما خرجت به، وجعل مثل هذا الخروج مبرراً للفرار من العقل والعلم، ويطالعنا هنا شخصيات، كان لها أثر كبير في الحركة «الرومنطيقية» مثل «هيوم HUME»، الذي في معرض دعوته للخبرة، التي أقامها على نكرانه للنظر العقلي، وعلى نكرانه لطرق العلم في الوصول للحقائق، معتبراً أن قوانين العلم، تقوم أساساً على عادات وأعراف عقلية، فما يظهر أنه حقيقي، وبديهي ما هو إلا نتاج العرف والتربية الاجتماعية، وإن جل الطبيعة البشرية ما هي إلا تقليد، وعرف، وعلى ذلك بات قول «هيوم» هذا من مستندات الحركة الرومنطيقية، إضافة لذلك يجب أن نذكر ما أورده «كانت» في كتابه «نقد العقل الخالص Critique Of Pure Reuson»، الذي أقام البرهان العقلي على صحة الإيمان، إذ لقد ادعى «كانت» كما ادعى قبله «توما الإكويني» أن للعقل حدوداً يقف عندها ويكون صادقاً، وما إن يتجاوز هذه الحدود حتى يقع في الخطأ والضلال. توصل «كانت» لهذه النتيجة من خلال فلسفته (النقدية)

(1)إنسان الشعور. ماكنزي. المرجع السابق ص 30.

(2)إنسان الشعور. ماكنزي. المرجع السابق ص 30.

عندما نظر في طبيعة العقل وقدراته، ثم في طبيعة العالم وصفاته، مدعياً أن قدرات العقل البشري، إنما تؤهله لفهم ظاهر الأشياء، وهنا تكون معرفته دقيقة، وحقيقية، وكذلك تكون الرياضيات والميكانيكا صادقين كل الصدق، إلا أن العالم ليس فقط حسبما يظهر لنا استناداً لقدرات العقل البشري القاصرة، فعقلنا لا يحوز الإمكانات التي تؤهله لفهم حقيقة الأشياء بسبب قصوره وبالتالي فحقائق العقل والعلم هي حقائق سطحية، وليست مكتملة، ولكن على ماذا استند «كانت» على أن العالم أوسع من الذكاء وحقائق العلم؟.

هنا نقتطف شيئاً مما قاله «جون هرمان راندال» في كتاب «تكوين العقل الحديث» : «هنا ينبري كانط مدافعاً عن جميع النّزعات الرومنطيقية، التي كنا بصدد تلخيصها، فيقول بأننا نملك خبرات أخرى، خبرات الضمير، الجمال، والدافع الديني، وهي خبرات، رغم أنها ليست قط خبرات علمية وعقلية بالمعنى الصحيح، ورغم استحالة إدخالها ضمن إطار الفيزياء الميكانيكية، هي خبرات قوية وهامة إلى حد لا يمكن معه إهمالها، واعتبارها مجرد تصورات وهمية، كما أنها تظل مستعصية على الفهم، إلى أن نفترض بأن العالم في الحقيقة هو شيء مختلف عما يستطيع العلم البرهنة على وجوده. ولما كنا لا نستطيع قط أن نعرف علمياً شبه الكون الحقيقي، فلدينا ما يبرر لنا أن نعتقد لأسباب عملية مستمدة من حاجتنا إلى العيش كما لا بد للكائنات البشرية أن تعيش، بأنه نوع من المكان الملائم لهذا المزيج من العقل والشعور اللذين تتألف منهما الطبيعة البشرية. إننا نعمل ولا غنى لنا عن العمل بوحي من واجب أخلاقي، وإننا نستشعر ولا بد لنا أن نستشعر احتراماً دينياً لشيء في الكون أعظم، وإننا نعجب ولا مندوحة لنا من الإعجاب بجمال في الأشياء لا يمكن تعليله تعليلاً علمياً، وإذن لما كنا لا نستطيع بطرق العلم أن نثبت أو ننفي أن من واجبنا اختيار الصواب دون الخطأ، وأننا أحرار في الاختيار، وأن الكون يدار بشكل ما بقانون أخلاقي، ولما كنا مضطرين الاضطرار كله، ما دمنا مخلوقات على هذه الصورة التي نحن عليها، إلى العيش كما لو كانت هذه الأمور صحيحة، فإن لنا ما يبرر الاعتقاد بأنها موجودة. فعندما يعجز العلم عن الإثبات أو النفي يحق لنا أن نركن إلى الإيمان»[1].

(1) المرجع السابق ص 42.

كان مثل هذا الاتجاه تعزيزاً لاتجاه آخذ في التبلور والترسخ. كما فتح الباب على مصراعيه لطرق أخرى كثيرة للوصول للمعتقدات الفلسفية والأخلاقية والدينية.

«دفع كتاب كانت الرومنطيقيين إلى سيل من النظم الخاصة المؤسسة على الإيمان، فأخذوا يدعون أن الإنسان في جوهره، ليس عقلياً، بل إن الطبيعة البشرية مؤلفة في قرارتها من الغرائز والمشاعر، وأن حياة الإنسان الغريزية والانفعالية يجب أن تسيطر على سيرته وتعين له مفهومه عن العالم ومفهومه عن الحياة البشرية، وبعبارة أخرى فإن الشاعر أو القديس أصدق من العالم دليلاً في طريق الحياة والفكر. ومن واجب الدين والأخلاق والفن والأدب والفلسفة السياسية والاجتماعية والتربية أن تدرك هذه الحقيقة الأساسية وتبني عليها. ليس الدين علماً نبرهن على صحته بل شأناً من شؤون القلب، حياة نحياها. والأخلاق ليست علماً بل هي في جوهرها الإرادة الطيبة وأداء الإنسان وواجباته. وليس الفن مسألة تشكل وتركيب بل مسألة غنى في العاطفة والشعور. والمجتمع ليس مشروعاً جامداً مؤسساً على المصلحة الذاتية، بل كائناً حياً كبيراً يشد أعضاؤه أَزْرَ بعضهم البعض، ويسعى حثيثاً لتحقيق مثل عليا يراها رؤية غامضة. والكون كله ليس آلة، بل جسماً حياً يجب تعليله كما تعلل حياة الإنسان»[1].

وإلى جانب هؤلاء كان أشخاص كـ«هردر HERDER» الرومنطيقي الألماني قد أقام كل الحقيقة على المشاعر والإيمان، و «جاكوبي JACOBI» اعتبر الحدس ينبوع المعرفة النهائية معتبراً «أن اليقين المباشر النابع من الرؤيا الداخلية هو أعظم من البرهان المنطقي وأشد يقيناً منه».

كما أن رياح النّزعة الرومنطيقية عصفت بدين العقل، أي ذاك الدين الذي استند على مبررات عقلية حطت من شأن الإيمان الحقيقي، وزحزحت الدين عن أسسه القوية التي هي أساس الإيمان والاعتقاد، فكان لا بد له من أن يعود إلى أسسه الصلبة لأن الدين حسبما زعموا ليس علماً قابلاً للبرهنة عليه عقلياً، بل هو أساس وصدى لأحاسيس عميقة بالوجدان، يقابل الفائق بالفعل، فنشأ «دين القلب» إبان الحركات الدينية العظيمة في الغرب الأوربي والذي امتد أثرها إلى القارة الأمريكية كـ«التقوية».

(1) المرجع السابق ص 44.

جوهر دين القلب هو الإيمان النابع من الأعماق الداخلية للإنسان، فلا العبادات، ولا الطقوس هي ما يحدد المعتقد، بل المشاعر الداخلية الصادقة، والإيمان الحقيقي بإله واحد خالق الوجود. قالوا: «وإذن، فالعقل عاجز، والمعرفة الصحيحة الوحيدة بوساطة أداة روحية خاصة، عني الإيمان»[1]. وأيضاً: «فالإيمان والإيمان وحده فيه الغناء. وكل حجة عقلية تنهار سواء أكانت إلى جانب الحقيقة الدينية أم ضدها»[2].

وكما شددت «الرومنطيقية على العاطفة والمشاعر والحدس فإنها أيضاً أكدت على الفردية ونمو الشخصية» فماذا يعنون بالفردية والشخصية؟.

إن ذلك يعني أن على الإنسان كي يكون كاملاً أن يعنى بشخصه، وبتنمية شخصيته من جميع نواحيها، وقد لخصوا ذلك: «كن ذاتك، نم شخصيتك، اطلع أقصى ما تستطيع الاطلاع على جميع التراث المؤلف من أفضل ما جال في الذهن وتردد على اللسان في الماضي، واحرص أشد الحرص على الوصول إلى أغنى الخبرات وأكثرها تنوعاً مع أخواتك من البشر، بهذه الطريقة وحدها تستطيع أن تنمو وتصبح شخصية نبيلة حقاً». وهذا يعني أن المثل الأعلى للإنسان لم يعد انتشار الثقافة العقلية والعلمية، وإنما الغاية من الحياة والثقافة هي النمو الحر، وتنمية الشخصية بالإقبال على كل الخبرات البشرية: «ليس جديراً بالحياة والحرية غير الذي يقيم الحياة كل يوم»[3].

لكن ما يهمنا بشكل أساسي في بحثنا هذا هو نظرة الرومنطيقيين للوجود، والوسائل المعتمدة في هذه النظرة.

بتنا نعلم أن وسائلهم في النظر للعالم هي العواطف والانفعالات، والمشاعر والحدوس على تنوعها، فهذه هي الوسائل المؤدية لفهم العالم على حقيقته، فالعالم ليس ميكانيكياً، وليس مادة صماء لا حياة لها، بل هو متماثل مع الإنسان، ومع ما هو جوهري في الإنسان، وما هو جوهري في الإنسان ليس العقل، والاعتماد على العقل يوصلنا لمعرفة الظاهر دون الجوهر، ولما كان ما هو جوهري بالإنسان،

(1)تكوين العقل الحديث. جون هرمان راندال. ترجمة جورج طعمة. مراجعة برهان الدجاني. دار الثقافة بيروت ص 36.

(2)المرجع السابق ص 37.

(3)المرجع نفسه. ص 48.. نشر بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين للطباعة والنشر. بيروت. نيويورك 1966 م ط2

هو أعماق هذا الإنسان، وأعماق الإنسان، وما هو جوهري وأساسي بها صعب تحديده، أو يحدد حسب خبرة وطبيعة كل إنسان، لذلك كان أمراً مُخْتَلَفاً فيه فهو لدى «كانت» الشعور بالواجب الأخلاقي كأساس للعمل، وتبعاً لذلك فالعالم في جوهره نظام أخلاقي شامل، ولدى «فيخته» فإن العالم بجوهره هو سعي متواصل للوصول للكمال، فإرادة العالم العظمى والناس أدواتها تضع أمام الناس عقبات وصعاب، وبتغلبهم على هذه الصعاب يتم ارتقاؤهم وسموهم، فالعالم في جوهره سعي متواصل للوصول للكمال. أما عند الشعراء، فالعالم فعالية الخيال، وهكذا خلع «الرومنطيقييون» شخصياتهم، ونمو هذه الشخصيات على الطبيعة، وظنوا أن العالم في جوهره هو ذلك الطموح، وتلك الإرادة، وإنه حي، وهو عقل أسمى من عقل البشر، هو في أعماقه روح وإرادة متطوران. لقد كان العالم بالمختصر انعكاساً لما يوجد في أعماق وجدانهم، وخبراتهم الداخلية، وذهب الدينيون إلى أن العالم في جوهره إلاهيٌّ مقدسٌ، وأقدس ما فيه هو الإنسان، فالله في الأشياء وهو جوهرها، يسري بداخلها، ويتغلغل، وهذه نظرية «الانبثاث»، فالله منبث في كل شيء وليس بخارج عنه «الموجود» ومتعال وخالق له، بل إن العالم هو الله في جوهره، وهذه بعض المقتطفات:

«... وشعرت
بوجود يحركني بما يبعثه في من متع
الأفكار النبيلة بأنه شعور سام
بشيء ينساب في الأشياء انسياباً عميقاً
فتجده في أضواء الشموس الغاربة
وفي البحر المستدير، وفي النسيم الحي
والسماء الزرقاء، وعقل الإنسان
إنه حركة وروح يحرك كل
المخلوقات المفكرة وكل ما تجول فيه الأفكار
ويتدفق في سائر الأشياء»(1)

(1) المرجع السابق ص 51.

«ومهما اختلف الرومنطيقييون» في التعليل فقد اتفقوا جميعاً في شعورهم بأن وراء الظواهر إرادة عظيمة أو قوة أو شخصية فوق الشخصية، قد يكون من المناسب إطلاق اسم «الله» عليها»(1).

وإذا كان العالم إرادة تتطور، وطموحاً يبغي مثلاً ما فإنه في جوهره تطور، ونمو، وتقدم، وعليه يكون فهم جزئيات هذا الكون هو وضع هذه الجزئيات في سياقها خلال التطور الكلي، ومعناها ودرجة تقدمها في هذا التطور والنمو، وبذلك فقط يتم لنا فهمها، ولا يمكن فهمها حسب طريقة العلم، التي يعزل بها الظواهر، ويدرسها فرادى، فإن مثل هذه الدراسة لن تؤدي إلا إلى اللاشيء.

ومن جانب آخر وعلى نفس المنوال يمكن فهم الأفكار، وتاريخ الحضارات، والمؤسسات المختلفة فهي إنما كانت في سياق معين وفي فترة محددة من سياق التطور والتقدم، وبالتالي لها معنى تأخذه من دورها ومستوى تقدمها. حيث لا يمكن فهم أية فكرة أو مؤسسة إلا بالرجوع للتطور السابق عليهما، فما نحن عليه الآن كان نتيجة لتطور الماضي، فكان للزمان والتاريخ بنظر «الرومنطيقيين» أهمية كبيرة، حيث كانت التاريخية والتوكيدية كمنهجين ينطبقان على كافة الظواهر سواء طبيعية، أو اجتماعية، وبدت مناهج العلوم من تحليل وتجريب وميكانيك، ليست بذات شأن في الوصول للحقائق. وبذلك نأتي على ذكر شيء يمكن أن يعطي فكرة عن المذهب الرومنطيقي، وسؤالنا الآن: كيف يمكننا تفسير هذا المذهب؟ وأين يقع في وجهة نظرنا في هذا المؤلف؟!.

كل المراجع تجمع أن «الرومنطيقية» نشأت كرد فعل ضد العقل، وطرق، ونتائج البحث العلمي وتحديداً ضد العالم الآلي في فيزياء القرن الثامن عشر، وهذا شاهد قوي على أن المشاعر، والعواطف، إنما نهضت كرد فعل، وهذا يعني أن هناك جانباً افتعالياً واصطناعياً في هذا المذهب، فلم تكن إذاً تلقائية. هذا صحيح، ولكننا نرى أن هذا لا يمنع من أنها أولية، وأنها أصيلة وأساس قوي، إلا أن البيئة العلمية والعقلية للقرن الثامن عشر جعلت دورها ثانوياً، فضرب إنسان ذلك العصر عنها الصفح رغم وجودها بين أضلاعه، وكأن الأمر أشبه بكبت لهذه المشاعر والعواطف

(1)المرجع السابق ص 51.

حتى كانت الفرصة، وسمحت البيئة لها بأن تطل برأسها، فهي ومن هذا المنظور طبيعية جداً وأصيلة في الإنسان، لكنها لم تأخذ المبادرة ولم يكن لها الأولوية دائماً، لأن المكتشفات العلمية جعلت مكانها يتراجع، وصوتها يخفت.

إن كتابنا هذا بمجمله هو برهان على أن النظرة الذاتية للعالم لم تنفك موجودة منذ كانت هناك فلسفة، يقول «جوستان غاردير» في «عالم صوفي»: «كان الرومنطيقيون يضعون أنفسهم في إطار التراث الذي خلفه وراءه أمثال سبينوزا وأفلوطين، وفلاسفة النهضة، مثل جاكوب بوهم JACOB BOHME وجوردانوا برونو GIORDANO BRUNO إن كل هؤلاء الفلاسفة يؤكدون أنهم خبروا تجربة «الأنا» الإلهية، داخل الطبيعية»[1]، وبعد هذا، ما هي الرومنطيقية؟.

يقول (راندال): «الرونطيقية هي الدين»[2]، ونضيف نحن أيضاً لهذه الأقوال: إن الرومانطيقية هي الأخلاق، وهي الشعر، والفلسفة. إذا تأملنا هذه الأقوال، فإننا سنجد أن الرومنطيقية لم تغفل أي جانب من جوانب شخصية الإنسان، فقد كان للعمل دوره، لأن العمل جانب من جوانب الخبرة الإنسانية، وقد احتلت الخبرة أهمية كبرى من قبل الرومنطيقين، ويتضح ذلك من تذكرنا لـ(غوته) الشاعر الألماني، وتشديده على الخبرة ومساعدة الناس. كما يجب ألا نغفل العقل والوعي، إذ أن الرومنطيقين لم يبتعدوا كثيراً عن العقل، فقد اعتمدوا عليه، كما أن العقليين لم يغفلوا تماماً أيضاً المشاعر والأحاسيس: «ويرى الفلاسفة الرومنطيقيون، أن الفلسفة والعلوم التجريبية، والأدب تشكل جزءاً من كل كبير»[3]. وعليه تكون الرومنطيقية قد اعتمدت في رؤاها وتصوراتها على كلية الإنسان، إلا أن الغلبة والمبادرة كانتا للجانب الانفعالي، والحياتي، وحتى التفكير والمنطق الصرف بعيداً عن طرق التجريب العلمية والمقاييس العلمية، يقف لصف الحياة، لأن العقل يتعقل الأحداث ولا يمكنه تعقل الأحداث والظواهر إلا بإعطائها معنى ما. أما إذا كانت دون معنى على الإطلاق، فإن العقل يكف عن القيام بعمليات التفكير الديناميكية، لأن خبرته هي أصلاً خبرة نفسية

(1)عالم صوفي. غاردير. مرجع سابق ص 350.

(2)تكوين العقل الحديث. راندال. ج1 ص 50.

(3)عالم صوفي. ص 351.

وشعورية، أي خبرة حياتية بما تشتمل عليه الحياة من مناخ، إلا أن سؤالاً يمكن أن يطرح هنا: كيف يتفلسف الفيزيائيون وفلاسفة الفيزياء؟.

إنهم يتفلسفون عندما يعقلنون الفيزياء، ويقربون معطياتها للعقول، ويتفلسفون عندما أصبح لديهم كم من المعلومات يخولهم الحكم، أو شبه الحكم، ومنهم من يبث الوعي في المادة، أما عندما يفكرون تفكيراً علمياً صرفاً، وحسب المقاييس والمواصفات العلمية للحقائق، فإن تفكيرهم سيكون بائساً، وبارداً جداً، لأنهم سيجردون العقل من كل نزعة ولون من ألوان الحياة، لأن الأمر سيكون عندئذ إضافة كميات إلى كميات، وتفاعلات إلى تفاعلات، هذا إن اعتقدنا أن العقل قادر أن يكون كذلك، دون أية مسحة ولون من ألوان الحياة. يذهب البعض مثلاً: «المفكر بنظرنا حتماً فنان... رجل العلم هو في عمله فنان، ومعياره الخلقي معيار رفيع»[1].

ولكن يجب أن نعلم أن النَّزعة الآلية الصرفة، والفيزياء الكلاسيكية قد تخطاهما العلم ذاته أيضاً. أما الإنسان العادي، والفيلسوف الذي لم يتخط فترة الفلسفة، يصر على البحث عن معنى، معتبراً أن وجوداً دون معنى لا معنى ولا قيمة له، وما التجريب العلمي إلا خطوة مجاوزة للعقل، رغم اعتمادها أساساً عليه، للنُّزول للواقع ذاته، والبحث عن هويته الحقيقية باللمس، والأداة، واليد وعندها يتحول فيلسوف المعنى إلى فيلسوف العلم، أو العالم، وهما منحدران أصلاً من الفيلسوف المثالي، فيلسوف المعنى إذا كانا بالفعل عالمين بمعنى الكلمة، وإلا سوف لن يفهما الظاهرة العلمية، كظاهرة علمية، أو العالم كعالم علمي بمعنى الكلمة، فهما إذ يبحثان بالعلم تبقى نسبة من عدم اليقين لديهما، لأنهما لم يختبرا حقيقة: أن المشاعر، والوعي، والوجدان لا يكمنان في الواقع فعلاً. أما من اختبر ذلك وهو الفيلسوف المثالي (فيلسوف المعنى) الذي أصبح فيلسوف العلم، والعالم فإمكان ذلك لديه ضعيف جداً، أو مثل هذه الإمكانية فتية لديه، أو تكاد تكون معدومة. وهذا العالم الحكيم لا يمكن إلا وأن يكون غير مغتبط كثيراً، ولأنه اضطر وبالتجربة للتخلي عن إمكانات هائلة داخل النفس البشرية، وهي أبعادها الجمالية والأخلاقية، والحياتية، والعقلية، وهي أبعاد ذات شجون، وألوان، وأبعاد معنوية (وجدانية) عندما تقف في مواجهة وجود بكر، يتضمن في أعماقه

(1)حوار في التربية. الكاتب. عن دار المجد للطباعة والنشر. عام 1994 ص 162- 163.

وجوهره الجمال والعمق الوجداني، والألوهية، فكم هي خسارة الإنسان فادحة عندما يعلم يقيناً أن لا شيء من ذلك في صميم الوجود، وأن هذه المعاني هي من عنديات الإنسان، بينما كونه يسبح في المادة الصماء أهوجاً، وبربرياً، لا عاطفة لديه، قاسياً، وبارداً جداً. لاحظ أننا في عباراتنا هذه نستعمل معاني حياتية ننسب للمادة بها بعداً حياتياً، وكأننا لا نستطيع أن نتكلم كلاماً مفهوماً إلا بنسبته للحياة (أهوج، أصم، قاسي... الخ)، كلها عبارات تحمل معاني حياتية. يكون الأمر كذلك لأن الكون هو المحور، أي المركز وليس الإنسان، فالكون أسبق في الوجود، وهو الأدوم، والأعظم من حيث الحجم والمقدار، والإنسان بالتالي ابن للكون حتى من الناحية الدينية، فقد جبله الله من تراب، فهو جزئي، والكون هو الكلي، وبالتالي، ولأن الإنسان الفرد ذرة من الكون، ولكونه تابعاً لا متبوعاً، فمعناه، ومقداره، وغناه يأخذها من الوجود والعالم، فإذا كان الوجود خاوياً لا غنى فيه، ولا بعد إلا البعد المادي الصرف (أي عناصر، وذرات... الخ) دون أن تعني شيئاً، فإن هذا الخواء، لا بد وأن يطال الإنسان الفرد ذاته، لأنه ابن للكون، وليس الكون ابناً له، والحال كان سيختلف لو أن الإنسان مركز الوجود، فعندها سيعطي معناه، وإمكاناته للوجود، فيغتني الوجود بغناه، ولكنه عندئذ، وفي هذه الحال يجب أن يكون الأدوم، والأعظم، والخالق وهو ليس كذلك، فالكبير هو الذي يمد الصغير، وليس الصغير هو الذي يمنح الكبير، ويمكن تشبيه ذلك بالقول: بأنه وحسب بيتي أكون غنياً أو فقيراً. فبعد أن يكون صدر الإنسان ممتلئاً زهواً، وعظمة، وعمقاً يأخذ بتقيؤ هذه المعاني الواحدة بعد الأخرى، حتى يتماثل ومتاع بيته (الوجود)، وحتى العقل ذاته يفقد حيويته لسبب عدم وثوقيته من مغامراته المعرفية والتفسيرية بالبحث عن معنى، وكما قال (الرومنطيقيون) صدقاً: إن الفردي لا يفهم دون الفردي الآخر، وهما لا يفهمان دون الكل، هوذا أسلوب الوعي في طلب المعنى فبالإضافة للنظر المقدم، والمؤخر، والتاريخ والزمان، حيث يفسر لنا بعضها بعضاً، ويكون لبعضها معنى بالنسبة لبعضها الآخر، إنما ينسج سيناريو للوجود، والحياة. كذا فعل «هردر» وكذا فعل «شيلينغ» و«هيجل» و«فيختـه». فالعقل بفعاليته روائي، والروائية فن. بالعقل يدرك الوجود بأسلوب فني، فكما يكون بالرواية يكون بالوجود، وهي ذي فعاليته، وهذه صفاتها.

لكن العجب كل العجب في أمر هؤلاء «الرومنطيقيين» كيف لم يشكوا، وكيف لم يكن لديهم غير وجهة نظر واحدة، معتقدين أشد الاعتقاد أنهم على صواب، وأن الوجود مرآة صادقة لما يعتلج في صدورهم؟! فما هو المقياس الذي ينبئ بالرجوع إليه أن مثل هذه التصورات هي صحيحة؟!.

يبدو أن لا مقياس سوى مقياس الذات، يقيسون الوجود على قدر ذواتهم، فطالما أنا كذلك فلا بد إذاً من أن يكون الوجود كذلك. إلا أن الرومنطيقي لا يدرك أن الأبعاد التي يضفيها على الوجود هي من لدنه، ولكنه يعلم أن الوجود في أعماقه، ومظاهره يتضمنها، فهي ليست إضافة منه على الوجود، بل إضافة من الوجود عليه وهنا مصدر الضلال، إن كان هناك ضلال، والسؤال: كيف لم يدر بخلده، ونتيجة لاختلاف الرؤى، ونتيجة لقبول العالم كل صورة، وكل معنى أن هذه المعاني والتصورات من عندياته، وأن الوجود الصامت قد لا يتضمن أياً منها؟!.

أما إن كانت مواقفهم من قبيل المكابرة والعناد، بأن العالم هو كذلك، دون الرغبة بالتخلي عن ذلك، فعندئذ، فإن مواقفهم لم تكن موضوعية، لأن الباحث عن الحقيقة يتخذ موقفاً منصفاً باعتباره طالباً للحقيقة، لا حائزاً عليها، أو فارضاً إياها، وإلا لانتفى أن يكون فيلسوفاً، أو عالماً، لأن الحقيقة - إنْ بالفلسفة أو بالعلم - تفترض الموضوعية موقفاً مبدئياً، فطالب الحقيقة قاض عادل قبل كل شيء، يتقبل الحقيقة مهما كانت مرة.

فالتقييم النهائي للرومنطيقية المثالية، هي أنها الفلسفة الأولى، أو فلسفة النظر الأول، أو فلسفة طفولة الفلسفة وإن أتت متأخرة، أو فلسفة العواطف، والمشاعر، والوجدان، تماثل من حيث الأساس فلسفة الإنسان البدائي من بعض وجوهها، حيث كانت كمية ما هو مجهول في الكون كبيرة.

وبالمثل: ما المقياس الذي نقيس به حقائق العلم؟.

الأمران مختلفان بشكل واضح، فالحقائق العلمية ملموسة، ويمكن البرهنة عليها بالتجريب، وأحياناً خلقها، بينما الأمر مختلف في حال المشاعر، والعواطف والوعي، وما هو جوهري في الحياة، ومن هنا فما بإمكاننا لمسه، وبإمكاننا البرهنة عليه، وخلقه هو الأوْلَى بما لا يقاس بالتصديق والركون إليه.

أما إذا كان المقياس أيهما الأنسب، والأفضل، والأثمن، والأعظم فلا شك بأن ما هو روحاني، وما هو غزير وعميق، وما هو من الوعي والجمال يفوق غير ما هو وعي، وما هو بذاته ليس جميلاً ولا قبيحاً، ولا خيراً ولا شراً. لا شك أن المعنى أفضل، وأثمن بما لا يقاس من اللامعنى، والحياة أفضل بما لا يقاس من عدم الحياة والموت، موت الوعي بالوجود، فالوعي، والأجمل، والأفضل هو الأرفع والأعظم. لكن هل هو حقيقة الوجود؟!.

لا يمكن التأكد من ذلك، لأن ما نحن بصدد اعتباره حقيقة هو معاني، وهذه المعاني التي تشكل جوهر الوجود هي مزيج جمالي، ووجداني، ولكن وما أن يكون بالذات كنوع من جوهر الأشياء وحقيقتها، إلا أنه غير مفسر، ولأن ما هو غير مفسر لا بد وأن يفسر حتى يخرج من الإبهام للوضوح، يأخذ العقل بالنظر له من زوايا مختلفة، عله يجد تفسيراً ينطبق عليه في محاولة لاستجلائه، وتعقله، ومن هنا تخلق فكرة بالذهن كمفتاح للغز، ويحتفل بها الفكر، بمعنى يمنحها الفرح، والتأييد، على اعتبارها فتحاً، وحلاً للغز الكون، وحل لغز الكون ليس بالأمر السهل، بل هو مهم للذات جداً، لأنه يمنحها الوضوح، ويمنحها الثقة العظمى بالنفس، فليس من المستغرب أن تهز الفكرة الأساسية أعمق أعماق الإنسان، وتمنحه الشعور بالعظمة، يتلقف العقل هذه الفكرة النيرة، ويجعلها أساساً لتفسيراته التي تستقطب الظواهر جميعاً، ليخرج في النهاية بشيء أشبه بسيناريو للوجود، أو رواية له، لأن العقل لا يقبل بسهولة التفسيرات، إلا عندما يكون من شأنها خلق الوجود، وظواهره بيسر، وعندها سيتمكن من رؤية الوجود جميعه من خلال الفكرة الأساسية التي تُفقد الموجودات تميزها وفرادتها، وصلابتها وتصبح لينة العريكة، ويظهر التماثل بها. أجل إنه العقل، الذي يصهر الوجود في بوتقة واحدة. إنه يستعمل مهارته الفنية، وموهبته في محاولة للتخلص من مأزق الغموض، والإبهام للخروج إلى الضياء والوضوح. قلنا إنه لا بد وأن تكون مثل هذه الأفكار، حكماً، ذات لون حياتي، روحي، جمالي، وأخلاقي، مما اصطلح عليه باسم المثالية. أما لماذا حكماً؟!.

لأن الذات بادئ ذي بدء ليست لديها خبرة كافية، فهي حديثة العهد بالوجود الذي لا يفهم من المحاولة الأولى، فنحن مضطرون لفهمه بالتدريج، لأنه ليس لدينا

فكرة مسبقة حقيقية عنه، فنحن نبتدئ بما هو بحوزتنا في سن مبكرة، عندما ينضج العقل، وما بحوزتنا هو عواطفنا، وخلقنا، وانفعالاتنا، وطبيعة قدراتنا المعرفية، وفي هذه المرحلة لا بد وأن نكون شديدي الثقة بعقولنا وذواتنا، لماذا؟.

الجواب سهل لأننا لم نجرب خيبة الأمل بعد، كما أننا نخدع بأفكارنا التي نظنها حلولاً صحيحة عند تفجرها، فتنقاد عقولنا معها في محاولة لتفسير كافة الوجود من خلالها، ولا نعلم بالطبع أنها أفكار ذاتية قد لا تمت للوجود الحقيقي بصلة، فالوجود الحقيقي إذا ما اعتبرناه مادة لا يظهر بصفات المادة المعهودة، فنحن، نفهم الوجود المادي حسب السائد بالعالم، وبغير العلم بالتدريج، وكلما قمنا بمحاولات فكرية من هذا القبيل نتقدم خطوة للأمام في سبيل فهم الواقع، ويبدو أن فهم هذا الواقع سيكلف الإنسانية كثيراً جداً، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تاريخ الفكر الطويل، وحتى تاريخ العلم ذاته، وربما يكون من المبكر القول، حتى الوقت الحاضر، أننا قد فهمنا الواقع، وفهمنا الوجود على حقيقتهما، ولربما علينا في سبيل فهمه التخلي عمَّا يمت للفكر والذات المفكرة بصلة إطلاقاً، وعندها يكون فهم الحجر هو التحجر، والتحجر موت عندما لا يمكن لأي فكرة أن تنطبق عليه، فهو كما هو، ولفهمه ينبغي لنا أن نكونه، هوذا طريق الإنسان الذي أداته الفكر والعقل فقط، وهما ذاتيان قبالة الوجود الذي قد يكون مادياً صرفاً بالمعنى المتعارف، وبالتالي لا يمكنهما أن يتطابقا، لأن هناك عقلاً ومعنى، وهناك عالم لا عقلي، ولا معنوي، فكيف سيتم اللقاء إذاً؟!.

ويبدو أن الموت يحل مسألة الفهم هذه عندما يتخلى الإنسان عن الوعي نهائياً، ويتحد بالوجود، وعند ذلك يكون التوحد لا الفهم، فنحن إذاً لا يمكننا عن طريق العقل وحده إدراك الوجود، ولكننا يمكننا الاتحاد به، وتبدو هذه النتيجة كئيبة للغاية، لماذا؟.

لأنها تصنع الوجود كطرف مناقض للطرف الآخر، الذي هو الوعي، وهنا يبرز السؤال: فمن أين تناسلت الحياة وهي بحر زاخر يموج بالحيوية والنشاط؟!.

الذي لا شك فيه أن الحياة ابنة العالم، ولكن تبقى الحيرة في أمر هذه الحياة، فهل هي ابنة المادة، بمعنى أنها سمة جوهرية من سمات المادة، تطلقها، وتشق طريقها عندما تكون المادة في وضع مناسب، وبيئة مناسبة، وعندها ستكون الحياة إمكانية

مضمرة في المادة، تنهض، وتبرز عندما تكون المادة في وضع مناسب، مؤهلة لتظهر إمكانية الحياة فيها، وعندها لن يكون من الخطأ الفادح ما ذهب إليه «الرومنطيقيون»، والمثاليون بالمرة، فإن كانت المادة ابتداء وأصلاً، فالحياة ثمرة، ولكن الحياة ليست خاملة، ومن شأن الحيوية والنشاط، والفاعلية جعل التفوق لهذه الفاعلية لهذا الوعي، إن أعطيا الفرصة الكافية، والملائمة فلربما أمكن قلب المعادلة، وجعل الوعي هو السيد، وهو المسيطر عندما يتم له فهم قوانين الكون، وتسخيره لمشيئته، وتحقيق النصر على المادة، فليس بالضرورة إذاً ما هو أول هو الأثمن، فقد تصبح المعادلة ما احتل مكانه كأول، وكأساس قد يصبح الثاني في مستقبل الزمان. ويمكن النظر للمسألة من وجهة أخرى، صحيح أن الحياة ابنة الوجود، فهي وجدت في حالة كان التماثل بين طرفي المعادلة (وعي - مادة) كبيراً جداً، ولكن قليلاً من الاختلاف من قاد إلى كثيره بالنهاية. نمت الكائنات، وتطورت بجهودها الخاصة، نظراً لإصرارها على البقاء والحياة، فوسط ظروف البيئة القاسية شقت طريقها مرتقية، وبارتقائها التدريجي، أخذ التماثل يتباعد ويتباعد أكثر فأكثر حتى كان الإنسان الواعي، فتشكلت لدينا حقيقة مختلفة عن الأصل هي حقيقة المشاعر، والانفعالات، والتعقل والوجدان لم تكن بالبدء، وهكذا فسمات أحد طرفي المعادلة لا تصدق على سمات الطرف الآخر، صحيح أن الحاضنة مشتركة، لكن النتائج أدت للتباين بمقدار ما يكون لدى الوعي من تقدم، ومن إبداع حتى بات من الصعب إرجاع أحد طرفي المعادلة للطرف الآخر، وإذا صدقت مثل هذه النظرة، فكيف يكون ما هو ذاتي هو حقيقة الوجود؟!.

وبقدر ما يتقدم ويكون إنسانياً، ويحقق السيطرة على العالم والمادة يخلق حقائق مختلفة، ملائمة له، فيضفي المعنى والقيمة على الوجود، ويكون المعبر عن رقيه، وقيمه، وقيمته، أما العالم في ذاته، وبالشكل الذي هو به، وبمعزل عن الحياة والوعي، فمن الصعب، ربما، إلصاق أية قيمة، أو ما شابه، أو وعي، بمعنى الكلمة نوعاً ما به.

الفصل السادس

التصوف

الغرض من دراستنا لجانب من الفلسفة، هو إيضاح أن الفلسفة بمعناها الحقيقي، باعتبارها تستند أساساً على المعطى الشخصي، والمعطى الشخصي هو (كلية الذات)، هي بحث عن تفسير للوجود يتسم بالمعنى، وأوضحنا أن هذه المعاني الملصقة بالوجود هي معاني ذاتية بالدرجة الأولى، وعلى ذلك نكون قد أجبنا على سؤالين معينين هما: ما هي الفلسفة؟ وكيف تكون؟.

كما أبنا بالوقت ذاته كيف تكون ممكنة بشكلها التلقائي غير القصدي، أي بشكلها غير الأكاديمي، وبشكلها الأكاديمي. ولأن الفلسفة في جانب كبير منها هي تعبير عن كلية الذات، التي تواجه وجوداً صامتاً، مجهولاً، يحيط به الغموض والسرية في كل جانب، وهي إذ تضمنه ما تستشعره تجاهه تظن أن ما تضمنه، ويشكل جوهره، إنما هو حقيقي في الوجود ذاته، وأرجعنا هذا المضمون إلى مناحي (جمالية، فنية، أخلاقية، وعقلية، على اعتبار أن العقل ذاته يمثل جزءاً من الجانب الحيوي بالذات، بالإضافة للمشاعر الدينية)، فهذه المناحي يأخذ بعضها برقاب بعض، لأن تكوين الوعي يتألف منها، فحتى بالبحث العلمي تتمثل الناحية الفنية، وكأن الإدراك والتفكير والذوق لا يتم لها الكمال إلا بتوفرها معاً جميعاً، وتوفرها جميعاً، وتفاعلها يكون لدينا الحياة، ويكون لدينا الوجود الحي، الذي هو أهم السمات في الفلسفة النموذجية.

على كل حال، إذا كانت التجربة الفلسفية قد أفصحت عن ذلك، فهناك تجربة أخرى تنطوي على شبه قوي بها، ألا وهي التجربة الصوفية، وذلك بسبب أن التجربة الفلسفية، باعتبارها تمثل كلية الإنسان، والتصوف جزء من هذه الكلية، وعليه لا يمكنه أن يكون بعيداً عن الشروط نفسها التي للتجربة الفلسفية، فعلام يقوم التصوف؟ وما هو التصوف تحديداً؟.

سنتحدث قليلاً عن التصوف كما هو معروف أولاً، ثم نبحث عن مبرراته في الطبيعة البشرية، حيث نقع على ما يمكن وصفه بالتصوف التلقائي، الذي نعتقد بأنه التصوف الحقيقي.

والآن سوف لن نخوض تفصيلاً في طرق الصوفية، وفرقها، وإنما سنكتفي بإعطاء فكرة عامة عن التصوف، وغرضه بقصد معرفة أسسه. والحق أننا نروم معرفة كيف يكون التصوف ممكناً، كما علمنا كيف تكون الفلسفة ممكنة، وما نريده تحديداً هو التصوف التلقائي، لا ذاك التصوف المنهجي، الذي يجري تعلمه، والتدرب عليه على يد ممتهنين له يكاد لا يجمعه بالتصوف الحقيقي التلقائي إلا النَزر اليسير، لأن الصنعة والتكلف، وربما الرياء والكذب قد ابتعدت به عن التصوف الحقيقي. إلا أننا سنقوم بإعطاء فكرة عن التصوف، كما يوجد الآن لدى فرق الصوفية، ولما هو مشترك بينها، كما أننا لن نعدد هذه الفرق، ونسميها، لأن من شأن ذلك أن يُكَوِّنَ لدينا مؤلفاً آخر يضاف لهذا المؤلف. كما أن غرضنا هنا أيضاً ليس التأريخ للتصوف. فمن أين أتت كلمة تصوف؟.

يقول بعض المطلعين أن كلمة «التصوف» أتت من كلمة «صوفيا» اليونانية بمعنى الحكمة، ومنها «حكمة الإشراق»، وعليه تكون كلمتا «الفلسفة» و«التصوف» بذات المعنى، إلا أن بعضهم يقول أيضاً: أما التصوف مشتق من كلمة «صوفي» اليهودية، التي كانت تطلق على الشيخ المسلك «المرشد» في حلقات المعارف السرية، التي كان يتخرج منها الأنبياء.

وهناك من يرجعها لمصادر أخرى فارسية، أو هندية، وهناك من يقول إن أصل كلمة التصوف حورت عن لابسي الصوف، الزهاد، والنساك، ومنهم من يقول:

«تنازع الناس في الصوفي واختلفوا ... فيه وظنوه مشتقاً من الصوفي
ولست أمنح هذا الاسم غير فتى ... صفا فصوفي، فسمي الصوفي»[1]

(1) مدخل إلى التصوف الإسلامي. د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. دار الثقافي للطباعة والنشر. القاهرة 1967 ص 26

وعليه يعود المصطلح للصفاء . إذاً ومع الاختلاف لا يمكن القطع بأصل الكلمة، إلا أن هذا لا يهمنا نحن لقناعتنا بأنه سواء أكانت الكلمة عربية أم أعجمية، فالكلمة ليست بذات أهمية، لأننا نعتقد بالتصوف التلقائي، ولأنه تلقائي فهو موجود لدى كل المجتمعات.

أما تعريف التصوف، فهو كتعريف الفلسفة، وتعريف كثير من المفاهيم، حيث نجد وفرة من التعاريف، مثلاً : «التصوف : علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية» .

وما يهم في هذا التعريف نيل السعادة بتزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، فالسعادة مرتبطة بالطهارة، والمقصود بالسعادة هنا : نيل القرب من الله سبحانه، وتعالى، والاتحاد معه.

«التصوف : استعمال كل خلق سني، وترك كل خلق دني» يشير إلى الاستقامة في السلوك.

«التصوف كله أخلاق، فمن زاد عليك بالأخلاق زاد عليك بالتصدق» يشير إلى أن أرفع الناس خلقاً أقربهم لله تعالى.

«التصوف : علم يعرف به كيفية ترقي أهل الكمال من النوع الإنساني في مدارج السعادة»، إذاً هو علم ترقي من توفر به الكمال صعوداً من حالة إلى حالة، ومن مقام إلى المقام الأرفع لخالق الأكوان ... الخ .

وإذا تركنا كلمة التصوف، وتعريفها، واتجهنا إلى التاريخ نجد أن دراسة لأي وثنية من الوثنيات ترينا الدور الرئيسي الذي يلعبه الإشراق في عقائدها، وطقوسها :

«وهـــذه طريقـــة الإشـــراق كانت وتبقى ما الوجود باق»

كانت الصوفية منتشرة في جزيرة العرب قبل الإسلام، وكانت معروفة باسم «الكهانة» حيث كان في كل قبيلة كاهن.

وفي الهند يقدر أن الهندوسية عرفت هناك منذ حوالي ثمانمائة سنة قبل المسيح، والكهانة الهندوسية هي نفس الكهانة في كل مكان عقيدة وطريقة، وهي نفس الصوفية، وتقوم عقيدتها على وحدة الوجود، وطقوسها وطرقها، وهي نفس الطقوس الإشراقية وطرقها في كل مكان (الخلوة، الجوع، السهر،

الصمت، تركيز الفكر، البصر، والجلسة الثابتة، أو ضبط التنفس حسب إيقاع معين).

وقد كان الفرس قبل الإسلام يدينون بالزردشتية «المجوسية» المبنية على وحدة الوجود، منحدرة من اتحاد أو حلول، من انبثاقات صادرة عن إلهين اثنين (النور والظلمة)، وكان مذهب الأكثرية المجوسية يرجع المبدأين (النور والظلمة) إلى كائن واحد أعلى، منه انبثق الوجود، ثم جاءت (المانوية) متفقة مع الزرادشتية في أصل العقيدة.

وفي اليونان القديمة حيث كانت تسيطر الإيلوسية، التي هي نفس الكهانة الهندوسية، ونفس الغنوصية، ونفس الصوفية عن المسلمين.

كذلك كانت الصوفية منتشرة بين اليهود، وكانت تسمى «التنبؤ» ويسمى الواصل من السالكين فيها «نبياً»، ويسمى شيخها «صوفياً»، ويورد «ابن سبعين»، أيضاً في الرسالة النورية: « وكان سقراط يقول في كل صباح: أنا الدليل بالذات، وأنت العزيز بالذات، فلا تجعلني بعزتك من السعداء بالعرض يا من هو كل شيء وقياس هذا العالم، ووجوده القريب... وكان يكثر قول: أنت أنت أنت...

وكان أفلاطون يقول: «يا نور العالم، يا سبب الكل... كم ذا نتجرد ونعود إلى هذا الجسم، ونرجع من عالم العقل إليه، قوني بحيث أثبت عندك ولا أعود، فإن صرفتني إلى هذا الهيكل فاشغلني بك وألهمني بالرجوع إلى حالتي التي انصرفت من حضرتها الشريفة...».

وكان أرسطو يقول: «يا علة العلل يا أزل الأزل، يا سبب أول...»[1].

إن ابن سبعين يورد هذه الأقوال على أنها تتضمن وحدة الوجود (وهي كذلك) ليدلل على أنهم كانوا من شيوخ الصوفية القدماء. كما يقول الدكتور «عبد الحليم محمود»: «فإن الصوفية جميعاً، فلاسفة الإشراق من فيثاغورث وأفلاطون إلى يومنا هذا يعلنون منهجاً محدداً يقرونه جميعاً، ويثقون به ثقة تامة... وهو منهج معروف أثرته الأديان جميعها، واصطفته مذاهب الحكمة القديم منها والحديث...».

---

(1)رسائل ابن سبعين لأبي محمد عبد الحق بن سبعين المرسي الأندلسي. حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي. برن - سويسرا 1956م. عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة. ص 162 من رسالة النصية أو النورية.

كما أن الششتري في نوبيته المشهورة، يجعل فلاسفة اليونان شيوخاً في التصوف ويضمهم، أو يضم إليهم متصوفة المسلمين. والواقع أن الفارق بين التصوف والفلسفة هو في الدرجة، والسمات المشتركة لدى المتصوفين تؤدي لأن تكون الطرق الصوفية ونتائجها واحدة يقول الدكتور سيد «حسين نصر» : «ويجب ألا ننسى ملاحظة هامة، وهي أن الحقيقة الصوفية (الجذبة ورؤاها)، والطريق إليها «أي الرؤية الصوفية» هي واحدة في كل مكان وزمان، ويكون الاختلاف في أشكال الهالات التي تحاط بها، والتفاسير التي تشرح رؤاها، وأساليب الدعاية التي يقدمونها لها، كما أن للخلفية الاجتماعية المحيطة بالواصل دوراً شاملاً في الأطروحات التي تقدمها كشوفه». يقول الدكتور «عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور» : «طرق التصوف متعددة، وبعضها أوفق من بعض، وبعضها أسرع من غيرها، لكنها على اختلافها وتعددها تؤدي إلى هدف واحد وغاية واحدة»[1].

فما هي الطرق الصوفية؟.

لا طريقة صوفية دون شيخ. فالشيخ أساسي جداً في سلوك التصوف، بل لا يوجد تصوف، أو لا يعترف بتصوف دون شيخ، فهو يلعب دوراً أساسياً جداً في الطرق الصوفية وخاصة حسبما هي عليه في التصوف الإسلامي، فما دور الشيخ إذاً؟.

لا بد للمريد من شخص عارف يأخذ بيده في معارج التصوف، وخير هنا أن نورد تصويراً لدور الشيخ في تسليك مريده في الطريقة، يقول «ابن عجيبة» : إذا أتى الفقير إلى الشيخ ليأخذ بيده فأول ما يلقنه الوارد، فإن التلقين فيه بركة عظيمة... ثم يأمره بالتوبة ورد المظالم، وقضاء الدين بقدر الاستطاعة، ويحذره من الرجوع إلى ما كان عليه، ثم يعلمه ما يلزمه في دينه، من طهارة وصلاة، وما يتعلق بذلك إن كان جاهلاً، وما يتيسر من علم التوحيد خالياً عن الدليل، فإن كان الشيخ ليس من شأنه ذلك دفعه إلى من يعلمه، ثم يأمره بلزوم الطاعة، من صلاة، وصيام، وذكر، وغير ذلك، كل واحد ما يليق به، لأن الشيخ تقدم أن يكون طبيباً ماهراً، ثم يأمره بالصحبة، ولزوم مجالسة الشيخ، والاجتماع مع الأخوان، فطريق

---

(1) التعرف لمذهب أهل التصوف، لأبي بكر محمد الكلاباذي. تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. ص 13 من المقدمة. عن دار الإيمان. دمشق 1407- 1986م ط1.

التربية ليست طريق الانفراد ، وإنما هي طريق الاجتماع ، والاستماع ، والاتباع ، فمهما انفرد المريد عن الأخوان لم يكن فيه شيء ، فإن تعذر إقامته مع الشيخ أمره بالزيارة والوصول ، فمدد الشيخ جار إلى المريد كالساقية أو القادوس ، فإن كان يتعاهدها ويمشي معها بقي الماء جارياً ، وإن غفل عنها ، تخرم الماء وانقلب مع غيره ، وأيضاً الوصول إلى الشيخ يدل على المحبة ... ثم يذكر أولاً بما يصلح جوارحه الظاهرة ، وهي التقوى والاستقامة ، فإذا صلحت جوارحه الظاهرة ، أمره بالعزلة ، والصمت والجوع المتوسط ، وفراغ القلب والفناء في الاسم المفرد (الله) ، فإذا رآه تحقق فناؤه ، وكثر تعطشه ، فتح له شيئاً من علم الحقائق ، وأمره بالتفرغ التام ، وقطع العلائق ، والزهد في الكونين ، فإذا رآه أخذته حيرة أو دهشة دفع له علم الحقيقة وأمره بتقليل ذكر الله وعمل الجوارح ، وشغله بالفكرة ، فإذا رآه لم يقدر على علم الحقيقة ، أو رآه قنع بالعلم دون الذوق ، أمره بتجريب الظاهر والتجريد التام ، فإذا تمكن من الحقيقة ، ورسخت فيه ذوقاً ، وتحقيقاً أمره بإرشاد الناس إن رآه أهلاً . هذا الذي أخذناه وفهمناه من طريق أشياخنا ... »[1] .

يقول (ابن البنا السرقسطي) شعراً :

حتى إذا انقاد مع الإفادة ... وكاد أن يصلح للإرادة
إن للمريد عندهم حدود ... لأجلها قيل له المريد
فعندها زد إلى الأوراد ... كالصمت والصوم مع السهاد
وعاملوه بالمعاملات ... إذ علموا مختلف الصلات
ولم يحيلوه على الحقيقة ... إذ لم يكن مستوفي الطريقة
لكن أحالوه على الأعمال ... لأجل ما فيها من النوال
حتى إذا أحكم على الظاهر ... وأبصروا القيد عليه ظاهر
ألقوا إليه من صفات النفس ... ما كان فيها قيل ذا من لبس
وهي إذا أنكرتها فلتعرف ... إحدى وتسعين وقيل نيف
فجرعوها أكؤس المنون ... وهي تنادي كيف تعتلون

(1)الفتوحات الإلهية . أحمد بن محمد عجيبة ، عن اليمامة للطباعة والنشر والتوزيع . دمشق . برامكة . تحقيق د . محمد عبد الرحمن الأويسي . راجعه د . محمد عبد اللطيف صالح فرفور وفضيلة الشيخ محمود الحوت . ط1 1418 هـ - 1998م . ص 406 .

فعنـــدما مالـــت إلى الـــزوال | أدخـــل في خلـــوة الاعتـــزال
وقيـل: قـل علـى الـدوام (الله) | واحـذر كطـرف العين أن تنسـاه

وأيضاً:

فلـم يـزل مـستعملاً الـذكر | فيـصمت اللـسان وهـو يجـري
وقـــدر مـــا تجـــور اللـــسان | بالاســـم ســـتثبته الجنـــان
ثـــم معنـــاه في الفـــؤاد | جـري الغـدا في جملـة الأجـساد
فعنــدها حــاذى مــرآة القلــب | لـوح الغيـدب وهـو غـير منجـي
فـــأدرك المعلـــوم والمجهـــولا | حيـث اقتـضى لتركهـا قبـولا
حتـى إذا جـاء بطـور القلـب | خوطـب إذ ذاك بكـل خطـب
فقيـــل لـــو عـــرفتني بكـــوني | قيـل إذن فـاخلع نعـال الكـون
ثـــم فـــني عـــن رؤيـــة العـــوالم | ولم يـرَ في الكـون غـير العـالم
ثـــم انتهـــى لفلـــك الحقيقـــة | فقيـــل هـــذا غايـــة الطريقـــة
ثـم امـتحن في غيبـة الـشهود | فـأطلق القـول: «أنـا معبـودي»
حتـــى إذا رد عليـــه منـــه | أثبتـت فرحـاً حيـث لم يكنـه
فـــرد نحـــو عـــالم التحويـــل | وعـــبروا عـــن ذاك بـــالنُّزول
ورده بـــالحق لنحـــو الخلـــق | كـي مـا يـؤدي واجبـات الـرق

إذاً تفهم من ذلك أن للشيخ دوراً رئيساً في بداية إرشاد الفقير وحتى النهاية خطوة خطوة، حتى يتحقق من أن مريده قد رسخ في العلم والمعرفة، وذوقاً فيصبح مرشداً للناس. فالشيخ إذاً هو رأس الطريق وأصله ومنتهاه.

وبعد استقرار الفقير المريد لدى شيخ وإطاعته له، واحترامه حتى درجة التقديس، حسب ما أوردنا بعضه، ينتقل المريد للأخذ بالرياضة الصوفية، وهذه الرياضة لها مكانة كبيرة، وأساسية عند جميع المتصوفة، في كل مكان، إلا أن أكثر المتصوفة المسلمين، استعاضوا عنها، أو عن بعضها بالذكر، علماً أنه ما زال للرياضة دور لا غنى عنه لدى المسلمين، ودور أساسي لا يمكن الاستغناء عنه لدى غير المسلمين، فما هي الرياضة الصوفية وما هو الذكر؟.

«الرياضة»، وتسمى أيضاً «المجاهدة» وهي: الخلوة، الصمت، والجوع، والسهر، ويرافقها أحياناً تعذيب النفس بشكل من الأشكال، وتركيز الفكر في شيء ما، أساسي في المجاهدة الإشراقية.

الخلوة: وتمارس عادة في الكهوف، والأماكن النائية، والغابات وبطون الوديان، وأحياناً في غرف صغيرة تنشأ لهذه الغاية في أماكن العبادة، كما يمكن أن تتم في الزوايا التي تقام في المساجد، ويمارسون فيها طقوسهم من عبادة وتصدية... ويمكن أن تمتد في يوم وليلة وحتى الأربعين يوماً.

الصمت: طقس لا بد منه لإشراقيي التصوف في السير إلى الجذبة، إلا أن متصوفي المسلمين استعاضوا عنه بالذكر.

الجوع: أيضاً طقس إشراقي لا بد منه للوصول للجذبة أقل مدة له يوم وليلة، ولا مدة محدودة له، إلا أنهم يتحدثون عن الصيام أسابيع وشهور، بل وسنين بكاملها، ويوردون أن أحدهم صام أربعين سنة لم يأكل خلالها إلا زبيبة واحدة كل يوم.

السهر: أيضاً طقس إشراقي لا بد منه للوصول للغاية المبتغاة وهي «الجذبة».

تعذيب النفس: يستعينون به على السهر، والصمت، والجوع، ونرى بأن هذا الطقس لا يمكن استبداله لأنه يرافق حتماً المجاهدات الأخرى. ألا يحمل الصمت، والجوع، والسهر تأديباً للإرادة، وإخضاعاً لها، وتعذيباً؟! إلا أن بعض الدارسين يقولون، إن استعمال هذا الطقس لم يعد وارداً إلا ما ندر، وتمت الاستعاضة عنه بالمنبهات، أو المنشطات، فما هي هذه المنشطات؟ إنها: «الحضرة، السماع، قراءة الكتب الصوفية». للنظر في كل منها باختصار:

يقول الشيخ (سعيد حوى): «... ويرافق السير إلى الله، اجتماع وإنشاد، وتصحبه أمور، ويتطلب آداباً»[1].

والاجتماع موضوع حديث الشيخ هو الحضرة، والسماع، وقراءة كتب التصوف.

الحضرة: وهي من المنشطات، وتعني الجلسة التي يحضرها رسول الله (محمد)ﷺ، ولا بد في الحضرة من الشيخ، أو من نائب عنه بإذنه: إذ بدون الشيخ لا يتم حضور رسول الله. والصوفيون قسمان من حيث الحضرة:

(1)تربيتنا الروحية. سعيد حوى ص 66.

1. صوفية جالسة، ويقومون بطقوس الحضرة وهم جلوس، وينقسمون قسمين:

آ ـ جالسة صامتة

ب ـ جالسة صائتة

2. صوفية صائتة: يبدؤون الحضرة في أكثر الأحيان جلوساً، ثم ينهضون للقفز والرقص، وقد يصاحب قفزهم الطبول والزمور والدفوف، وقد يكون الرقص إفرادياً، مع السماع طبعاً. وعليها أكثر الطرق الصوفية. أما عن كيفية وقائع الحضرة فتكون:

1. قد تبدأ بدرس يلقيه الشيخ، أو بقراءة بعض أحاديث نبوية لا على التعيين، أو بنشيد من أناشيدهم.
2. الورد: ولا يكون الورد إلا مع الالتزام التام بما يسمونه (الرابطة الشريفة)، وهي أن يربط كل مريد في الحضرة بصره بشيخه، إن كان حاضراً، ويمكن له في أول أمره أن يضع صورته أمامه وينظر إليها، حتى يتدرب شيئاً فشيئاً على تصوره جيداً في وهمه.
3. قد تتم القراءة في الحضرة، قراءة سلسلة المشيخة (الطريقة)، والتي يصلونها بالرسول.
4. الأذكار والصلوات على النبي: ولكل مشيخة أذكارها، وصلواتها التي قد تطول وقد تقصر، والاختلاف طبعاً هو في الألفاظ، أما المعاني فواحدة.

تنتهي الجلسة بالنسبة للصوفية الجالسة بالفاتحة، وإهدائها إلى النبي، ومن فضله إلى الشيخ، ثم إلى الأولياء ... الخ. وقد يزيدون عليها شيئاً من القرآن الكريم.

ثم يمد الشيخ يده، ويبدأ الحاضرون بتقبيلها واحداً إثر الآخر، ثم ينصرف من يريد منهم الانصراف. وأحياناً يقف الشيخ عندما يمد يده للتقبيل، ليسهل على المريدين تقبيل يده، دون أن يضطروا للجلوس، والسجود، ثم النهوض. أما بالنسبة للصوفية الصائتة الراقصة، فهم بعد الانتهاء من جلسة الذكر، والصلوات، يقفون بشكل حلقة غير تامة، أو أكثر من حلقة، حسب العدد، ويأخذون بالقفز وهم في مكانهم، يتوسطهم الشيخ أو نائبه، ويحركهم بإشارات يده، وهم يرددون: (الله حي، الله حي، الله حي)، ويد كل واحد ممسكة بقوة بيد جاره، متشابكة أصابعهم، وهم في

قفزهم يرتفعون معاً، ويهبطون معاً ... يرافق ذلك إنشاد من منشد حسن الصوت، ولا يوجد نشيد خاص لكل مشيخة. وبعد زمن قد يطول أو يقصر، يعطي (البشير) أو (البشيروش) إشارة الانتهاء، ثم يجلسون، ويقرؤون الفاتحة مع الإهداء والدعاء، ثم يأتي شرب الشاي الحار، كما أنه لا يجوز في جميع المشيخات دخول الحضرة دون الطهارة والوضوء، ثم يأتي دور تقبيل يد الشيخ.

2- أما السماع والتواجد وهو من المنشطات أيضاً.

يقول «أبو مدين المغربي»:

فقل للذي ينهي عن الوجد أهله	إذا لم تذق معنى شراب الهوى دعنا
إذا لم تذق ما ذاقت الناس في الهوى	فبالله يا خالي الحشا لا تعنفنا
وسلم لنا فيما ادعينا بأننا	إذا غلبت أشواقنا ربما صمنا
وتهتز عند الاستماع حواسنا	وإن لم نطق حمل التوجد نوحنا
أما تنظر الطير المقفص يا فتى	إذا ذكر الأوطان حَنَّ إلى المغنى

والسماع في أكثر الأحيان يكون مصحوباً بآلات تبدأ بالدف، ثم تأتي الصنوج، والمزاهر، والطبول الرجاجة، والنايات والأبواق.

3- قراءة الكتب الصوفية: وهو من المنشطات، ومضمونها يتحدث طبعاً عن التصوف وشيوخه، وبرد مثير لخوارق العادة التي تحدث أمامهم، وبتلك العبارات والرموز، والإشارات التي تتكلم عن أسرار غريبة عجيبة، وغيرها من المثيرات، من شأن كل ذلك أن يبعث في القارئ شوقاً جامحاً لتلك الأسرار، واندفاعاً ملحاً للوصول إلى تلك الحالات.

قلنا إن المتصوفة المسلمين يستعيضون عن المجاهدة، والرياضة الصوفية، أو عن بعضها بالمنشطات والذكر، فما الذكر؟.

يقول «عبد الوهاب الشعراني»: «إن عمدة الطريق الإكثار من ذكر الله عز وجل... قالوا: إن الذكر منشور الولاية.. وأجمع القوم على أن الذكر مفتاح الولاية، وجاذب الخير، وأنيس المتوحش ومنشور الولاية... ومن ثم أسرع من فتح الذكر»[1].

(1)الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية. عبد الوهاب الشعراني. تحقيق د. عبد الحيلم محمود، وعبد الباقي سرور عن دار المعارف. بيروت 1998م ص 35.

يقول «ابن البنا السرقطي» :

فعنـــدما مـــال إلـــى الـــزوال أدخـــل في خلـــوة الاعتـــزال

وقيـل قـل علـى الـدوام (الله) واحذر كطرف العين أن تنساه

ويشرح «ابن عجيبة» هذين البيتين :

« ... وقيل النفس إلى زوال هو إعطاؤها الطوع من نفسها بحيث يتصرف فيها صاحبها بلا نزاع فيها ... فعند ذلك، يدخل الخلوة ... ويحضه على ذكر الاسم المفرد حتى لا يفر عنه ساعة، علماً بأن التدريج بالخطوات ليس بلازم، لكل مريد فحسب الحال، يقرر الشيخ إعطاء الحرية.

يقول «علي نور الدين اليشرطي» : «ما زال العبد يذكر الله حتى يستولي عليه الاسم، ومتى استولى عليه الاسم انطوت العبدية بالربية، وظهرت عليه صفات الرب»[1]. وما هي صفات الرب؟. يقول :

«واعلم أن المريد الصادق إذا اشتغل بالذكر على وجه الإخلاص، يظهر عليه أحوال عجيبة وخوارق غريبة، وهي ثمرات أعماله من فضل الله تعالى عليه... فالواجب أن لا يلتفت إليها، ولا يغتر بها لئلا ينقطع بها عن مقصود (مشاهدة الوحدة)»[2]. والذكر عادة الاسم المفرد (الله).

إذا اشتغل المريد بالذكر، وهو عادة الاسم المفرد «الله» واستمر عليه ليلاً ونهاراً أياماً كثيرة، قد تقصر وقد تطول، وقد تمتد إلى ما يزيد على عشرين سنة، كما حصل لـ «عبد القادر الجيلاني» ، تظهر أمامه خوارق؟ كأن يرى أشخاصاً يظهرون فجأة، ويختفون فجأة، أو يسمع أصواتاً، أو تحدث أمامه حوادث غير عادية وغير معروفة السبب؟ أو قد يحدث مع بعضهم أن يسير فوق الماء، أو يطير في الهواء. هذه الخوارق ليست لازمة بالضرورة، ويتواصون بإهمالها وهي قد تحدث أولا تحدث.

يستمر السالك بالذكر، وقد يلجأ إلى الرياضة (المجاهدة) كعامل مساعد، وقد يبدل الخلوة في غرفة بأن يهيم على وجهه في القفار، مع الجوع والسهر والمشاق، يبقى يذكر ويذكر حتى يصل إلى الجذبة التي هي الهدف الأول، وتكون عادة سريعة الزوال

(1)نفحات الحق. علي نور الدين اليشرطي ص 113.
(2)نفس المرجع ص 113 وما بعد.

في أول الأمر، عندئذ يسمونه: المجذوب، أو الولي، أو الواصل... ويعنون بكلمة «مجذوب»: أن الله سبحانه جذبه إليه، وينصحونه ألا يغتر بالجذبات القليلة السريعة الزوال، بل عليه أن يستمر في الذكر، حتى يزداد عدد جذباته ويزداد طولها، ثم حتى يشاهد فيها وبها المشاهد.

ويبقى المريد (أو السالك) هكذا مستمراً حتى تصبح الجذبة طوع يديه، ففي أي وقت يريدها يبدأ بالذكر، وما هي إلا دقائق حتى يقع فيها، بل قد يقع فيها بمجرد التفكير بها. وقد يصل إلى مقام تتكرر عليه تلقائياً دون ذكر، وهذا عندهم هو الأمل المنشود، ومن وصل إلى هذا المقام فهو البدل، أو الوتد، أو القطب، أو الغوث، علماً بأن هناك طرقاً أسرع للوصول إلى هذا المقام كما في «النقشبندية». والآن ما الأحوال والمقامات؟.

هذه تعابير لما لا بد منه، وهي محطات أساسية للوصول للهدف المنشود، وما الهدف المنشود سوى الاتحاد بخالق الأكوان، والتنعم برؤيته، والمكوث بحضرته، وبالتالي الشعور وإياه بوحدة الوجود. ويتحدث الصوفية هنا عن (الوصول والواصل والواصلون) فما هو الوصول؟.

يبدأ الوصول عادة بخرق العادة، ثم الجذبة، ثم المناظر الجذبية التي يسمونها الكشف، وقد يصل بعضهم إلى الجذبة دون المرور بخرق العادة.

والآن ما الأحوال والمقامات؟:

يتحدث الصوفية عن شيء اسمه «حال» وعن شيء اسمه «مقام» ويعتبرون الحال هو مقدمة المقام، فمثلاً عندما يبدأ الإنسان يشتغل بالذكر، يصل إلى طمأنينة مؤقتة للقلب لا تلبث أن تزول، فهذا هو الحال، فإذا تابع الإنسان الذكر وصل لطمأنينة دائمة للقلب، فهذا مقام.. الحال إذاً بكلمات أبسط هو: «تغير الأوصاف على العبد فإذا استحكم وثبت فهو المقام»، أو «فالمقام منها كل صفة يجب الرسوخ فيها لا يصح التنقل عنها كالتوبة، والحال منها كل صفة تكون في وقت دون وقت كالسكر والمحو والغيبة والرضا» حسب ما ورد في الفتوحات لابن عربي[1].

---

(1)المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة د. سعاد الحكيم أستاذة التصوف في الجامعة اللبنانية، عن دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1401 هـ - 1981م مادة. ج ص 331. بيروت. لبنان.

إذاً الحال: ما يرد على القلب فجأة ودون تعمُّد، ويزول بسرعة، وهو أوائل المقام.

المقام: هو استمرار الحال واستقراره ودوامه بحيث يصبح صفة دائمة لصاحبه.

والصوفية وإن اتفقوا في تعريف «الحال» و«المقام»، إلا أنهم يختلفون في المقامات من حيث نوعها ودورها اختلافاً كبيراً.

فما خرق العادة؟

تحدث للسالك، أو أمامه. وبعد ممارسة طويلة للرياضة الصوفية ما يسمونه بـ«خوارق العادة»، وهي أمور عجيبة، غير عادية لا يعرف لها سبباً ويسمونها «الكرامات»، وهم يعتقدون بصدقها تمام الاعتقاد، فهي جزء من إيمانهم.

إلا أن المتصوفة، بالإضافة لكراماتهم، يتحدثون عن مشاهد أهم من ذلك بكثير، لا يمكن للإنسان العادي القيام بها، فهي من خوارق الخوارق، ويتم لهم مثل هذه المشاهد أثناء الجذبة كـ «الصعود من فوق جبل قاف، وقطع الأرض بخطوة وخطوات، ورؤية الله (جل جلاله) والفناء فيه، واستشعار الألوهية، وذوق معانيها، أو العروج للنفس... الخ». ويمكننا القول: هناك «ثلاثة أقسام من خرق العوائد هي: المعجزات، والكرامات، والسحر، ومن ثم خرق عادة أكثر من هذا...»[1].

فما الجذبة إذاً؟.

هي الوصول أو بداية الوصول، وهي الفتوح أو الوصول للجذبة.

الغرض من الطريقة الصوفية ومجاهداتها، وأذكارها هو الوصول للجذبة، التي تسمى أيضاً «الصعقة» أو «الغيبة» أو «المحو» أو «السكر»، وهنا يفقد المجذوب إحساسه بالواقع وبما حوله، وتقع له أمور غريبة فيسمع أصواتاً، ويحس بإحساسات غريبة، ومتنوعة والواصل إلى الجذبة هو الولي الذي وصل إلى الفتح، أو خرق الحجب، والكشف ما يرونه ويسمعونه فيها. والجذبة هي ما يسعى إليه الصوفية، ويظنون أن الله سبحانه وتعالى جذبهم إليه. وللألوهية معنى لديهم، هي الألوهية المبثوثة في الأشياء، أو الحالة بها وبنفوسهم، ولكن الإنسان العادي لا يراها لأنه محجوب عنها بالوهم، أو عن الإحساس بها، لأنه جاهل ويعتقد أنه غير الله.

(1) المرجع السابق، مادة خ ص 963.

وهذه الألوهية لأنها باطنة في الإنسان تجذب الصوفي إليها، فيستغرق بها، ويغيب عما حوله، أي عن الظاهر والمخلوقات فيتجه بأحاسيسه إليها، إلى الهيئة التي كان محجوباً عن الإحساس بها بالوهم والجهل.

إذاً يرى المجذوب أثناء الجذبة رؤى ومشاهدات مختلفة غير موجودة في الواقع، والأشخاص يختلفون في هذه الرؤى والمشاهدات حسب شخصياتهم، وظروفهم، وحسب الزمان والمكان وحسب الثقافات، فالمتصوف المسلم يرى ما لا يراه المتصوف الهندوسي... الخ، وقد تأتي الجذبة للولي في كافة الأحوال، فقد تأتيه وهو راقد، أو سائر، أو بين الناس، إذا كان من الكُمَّلِ ويمكن أن تأتيه منفرداً. وعلى العموم، أول ما تأتي الجذبة كنتيجة للرياضة، والمجاهدة الصوفية، ونتيجة للذكر، تكون خفيفة، لا تستمر كثيراً، كما تأتي في أوقات متباعدة مع خوارق العادة طبعاً (الكرامات)، التي عليه ألا يأبه لها. وباستمرار الصوفي في مجاهداته وأذكاره تتوالى الجذبة الخفيفة، والتي كان لها أثر لطيف ومفرح على قلبه (الحال)، إلا أنه ونتيجة لإصراره إلى أن تصبح أطول مدة، وأبقى، وأشدُّ أثراً، وعمقاً، وأشد تواتراً، مع رؤى ومشاهدات أضخم وأوسع مدى، ولديمومتها، وكثرة تواليها، تتحول الحال العابرة إلى مقام، حيث يستمر المتصوف زمناً طويلاً في الجذبة، فتصبح طبعاً من طباعه، وجزءاً من شخصيته، كما أن مشاهداته ورؤاه تأخذ مقاييس جديدة قد تتجاوز المألوف أضعاف الأضعاف، فيرى أشخاصاً بمقاييس كبيرة جداً، ويتوهم ملائكة، أو يشاهد نفسه ينتقل من سماء إلى سماء وصولاً إلى العرش، والمقصود هنا الوصول إلى الله سبحانه، حيث يجتمع الصوفي مع الحضرة الإلهية، حيث يتسامران، ويتبادلان الألفاظ اللطيفة، والعبارات الرقيقة، ويسمون ذلك بـ (المحاضرة)، إلا أن هذا ليس نهاية المطاف، فيستمر في المجاهدة والمكابدة، والذكر فترات قد تطول وقد تقصر، وتستمر المحاضرات طبعاً، وتتعمق، ويشتد الصوفي قرباً من الله جل جلاله، حتى يحدث أن يدمجه الله سبحانه في أحد أسمائه، أو في جزء من أجزائه، أو في مكان ما منه، ويسمون ذلك «المكاشفة» أو «الفناء في الله»، أو يسميه بعضهم بـ «الإحسان»، ويستمر في المجاهدة والذكر، ويتطور الفناء في الله ويتعمق، ويزداد السالك شعوراً باللذة والسعادة، والنشوة، ويتم له الانتقال من اسم من أسماء الله إلى الأسماء الأخرى،

والتدرج هنا ليس بالضرورة دائماً حتى يستغرق ويفنى في الاسم «الرب» أو «الرحمن» . وهذا الفناء في الاسم هو أعلى الصفات الإلهية عندهم، فيكون قد توصل إلى قمة «المكاشفة» ، ومع ذلك يستمر على مجاهدته، ورياضته، وذكره حتى الوصول للغاية، التي هي التحقق بالاسم «الصمد» أو «الله» ، ويستمر السالك في مجاهداته وذكره أيضاً حتى يتحقق له الاندماج الكلي في الواحد الأحد «كل في كل» ، فيرى نفسه والله شيئاً واحداً بجميع صفاته وأسمائه :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا … روحان حللنا بدنا[1]

وأيضاً :

رق الزجاج ورقت الخمر … وتشاكلا فتشابه الأمر

فكأنما خمر ولا قدح … وكأنما قدح ولا خمر[2]

ويسمون ذلك بـ«المشاهدة» أو «الجمع» ، أو الفناء في الاسم الأعظم، وعند بعضهم يسمون هذه الدرجة بـ «الإحسان» ، ويعبرون عن ذلك بمثل قول «الغزالي» : «وبعضهم يدعي أموراً عظيمة في المعرفة بالله عزوجل» ، أو قول «الجيلاني» : «هم أبداً في سرادق القرب فإذا جاءت توبة الحكم كانوا في صحن الحكم» .

ومن هذه الحال أيضاً ينتقل الولي بإيحاءات الشيخ وتوجيهه، وقيادته وإرشاده، وبتكرار مشاهدة الاندماج بالله، يتحول حال «مشاهدة الاندماج» إلى مقام حيث تترسخ المشاهدة وتتعمق، وقد يقع الولي في منزلق البوح بالسر أثناء صحوه، وما ينتج عن ذلك من نتائج سيئة، على السالك والمشيخة من قبل العامة، وقواعد الشريعة التي تنطبق عليه، فيكون العقاب شديداً ، وقد يعصف به وبفرقته كلها ، والمثال على ذلك «الحلاج» ، لذلك كان لازماً على الشيخ توعيته، وتدريبه على ضبط

---

(1)أو كما يقول الحلاج بوضوح :

هو الحق والحق للحق حق … ولابس ملبس الحقائق حق

من (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) . ج1 . د . محمد علي أبو ريان . عن دار النهضة العربية . بيروت 1970 ص 329.

(2)شهيد التصوف الإسلامي . طه عبد الباقي سرور . عن نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع . ص 162 .

لسانه لئلا يقع في المحذور، ويكون لإرشاد الناس، وبالنهاية تكون درجته بمقدار ما يجمع حوله من مريدين، لذلك يعتبرون النبي «محمد» أكمل الكمل.

كما نجد لديهم تعابير أخرى لوصف مقام «القرب من الله» مثل «قاب قوسين»، أو مقام «أو أدنى»، أو مقام «أنا أنا». وفي كل الأحوال يصنف العارفون الأحاسيس التي تنتاب السالكين صنفين:

1. إحساس باللذة والنشوة تشتد بعد كل جذبة حتى يبلغ هذا الإحساس بالنشوة واللذة والسعادة، درجة تسري في كل كيان السالك. ويسمون هذه الأحاسيس بـ «البسط»، ويسمون جذباتهم «جمالية» وتجلياتها، ومشاهداتها «التجليات الجمالية»، حيث يتم لهم الفناء، أو التحقق من الصفات الجمالية للخالق سبحانه وتعالى.
2. النوع الآخر من الإحساس: هو إحساس بالانقباض، والغضب، والاكتئاب، وضيق الصدر، ويسمون هذا الإحساس بـ «القبض»، ويسمون جذباته بـ«الجلالية»، وهي تجليات الحق بالصفات الجلالية (العزيز، الجبار، المتكبر، القهار.. الخ)، ويسمونها «التجليات الجلالية» أو «التحقق بالأسماء الجلالية».

الفصل السابع

دراسة وتعليق لـ
التصوف والتصوف الفلسفي
الفلسفة والعلم

ولئن كان هناك تصوف فلا يمكن أن يكون قد نشأ اصطناعاً، وإن كان قد تطور ونما، فلا يمكن أن يكون قد نما وتطور من لا شيء، فلا بد وأن يكون له بذور قد نشأ منها، ثم أخذ القالب إياه، الذي اتخذه عبر العصور، ولا بد من وجود سلوكات أولية مارسها بنو البشر بشكل طبيعي منذ القدم، وإذا كان للتصوف أساس فطري ما، فالأرجح أنها ما زالت تمارس لليوم بين ظهرانيها دون أن نحس بها أو تفرز لوحدها كإشارة على التصوف.

وإذا كان المتصوفون قد أطنبوا كثيراً، وسردت عنهم غرائب من القصص حيث ذكر، مثلاً، أن (ذا النون المصري)، قال: «بينما أنا أسير في جبال أنطاكية إذ بجارية كأنها مجنونة، وعليها جبة: فسلمت عليها، فردت وقالت: ألست ذا النون المصري؟ قلت: عافاك الله كيف عرفتني؟ قالت: فتق الحبيب بيني وبين قلبك، فعرفتك باتصال معرفة حب الحبيب»[1].

كما بدأ «ابن عربي» كتابه «فصوص الحكم» بقوله: «أما بعد فإني رأيت رسول الله في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة

(1) حركة التصوف الإسلامي. د. محمد ياسر شرف ص 151 عن حلية أبي نعيم ج9 ص 340.

بحروسة دمشق، وبيده كتاب، فقال لي: هذا الكتاب فصوص الحكم، خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به... فحققت النية وجردت القصد والهمة، إلى إبراز هذا الكتاب كما حده لي رسول الله من غير زيادة ولا نقصان»[1].

كما يزعم نفس الزعم في كتابه «الفتوحات المكية»: «ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي، وإلقاء رباني، أو نفث روحاني في روع كياني»[2].

كما ذكرت عنهم أفاعيل وكرامات عجيبة، بل ذهب بعضهم أنه شارك الله في إدارة الموجودات باعتباره (قطباً) أو من «النجباء» أو «الأبدال». ففي «طبقات الصوفية» ورد، مثلاً، «أنه من مقام (الغوثية) التصرف في الكون»: «ومنه الشيخ عبد الله، أحد أصحاب سيدي عمر النبتيتي... كتب لي أنه رآني بحضرة رسول الله (محمد)، وهو يقول للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه: ألبس عبد الوهاب (الشعراني) طاقيتي هذه وقل له أن يتصرف في الكون، فما دونه مانع»[3].

هذا إضافة لما قاموا به من خوارق للعادة يقول «ابن خلدون» في المقدمة إن المتصوفة: «يدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم بالموجودات السفلية يقر طوع إرادتهم»[4].

وفي «النفحة العلية في أوراد الشاذلية» ورد شعراً لـ «سيدي أحمد زروق»:

وملكت أرض الغرب طراً بأسرها ... وكل بلاد الشرق في طي قبضتي

فملكنيها بعض من كان عارفاً ... وخلفني فيها بأحسن سيرة

فإن كنت في كرب وضيق وشدة ... فنادي أبا زروق آتي بسرعة

فكم كربة تجلى إذا ذكر اسمنا ... وكم كربة تجلى بإفراد صحبتي

ولقد قال «التستري»: «إن المتوكل له ألف منزل، أول منزل منه المشي في الهواء».

(1)حركة التصوف الإسلامي. د. محمد ياسر شرف ص 54- 55.

(2)حركة التصوف الإسلامي. د. محمد ياسر شرف ص 54.

(3)طبقات الصوفية. أبي عبد الرحمن السلمي. تحقيق نور الدين شريبة. مكتبة الخانجي. القاهرة 1969م ص 197.

(4)مقدمة ابن خلدون ، دار البيان. بيروت. لبنان ص 496.

وإذا أردنا أن نتخلص من النظر للتصوف بعين الشعوذة، والسحر، واللاواقعية، لا بد من العودة به إلى أرضية الواقع: فما حقيقة التصوف في نقائه، وما هو من مبادئه، أو مضاف إليه، أو زائد عليه؟ سؤال كبير:

ولئن كان يجب القبض بدقة على عناصر ما هو أثر التربية، وما أثر الوراثة، والبيئة: يجب عندئذ مراقبة هذا السلوك، وهذه الفعالية، كما نراقب أية ظاهرة طبيعية دون الوقوع في خطأ المجازفة والخلط، والدوغمائية، لما لذلك من أهمية كبيرة في إلقاء الضوء على أسرار النفس، والشخصية الإنسانية، وما هو مفيد بالتالي للتعامل مع الإنسان ككل، ولوضع منهج تربوي صالح، يجعل المسؤول عن التربية على اطلاع بخبايا النفس، وصفات الذات والعقل التي تجعل هناك مراحل لها سماتها الخاصة يمر بها العقل النامي، والإحاطة بتربية ناجحة أمراً ممكناً أكثر لأنه وبفعل كون الذات جاهلة، وبفعل كون المعرفة عن طريق التلقي قد لا تتعمق بالذات، هذا إضافة لوجود ثغرات كبيرة أحياناً بالمعرفة الملقنة ذاتها. كما أن المعرفة التي يبغيها الصوفي هي من طبيعة انفعالية، شاعرية، روحية حكماً، وميتافيزيقية، فما نقدمه له عبارة عن مؤشرات يستقطبها معنى بعيد يريد سبر غوره، فهي بالتالي غير كافية، وما هي إلا جزئيات لا تفي بالغرض، إلا أنها تشكل أساساً ما.

إن الحقيقة الصارخة، والصخرة الصلبة التي نقف عليها هي: إن الإنسان يبدأ معرفته بشكل عاطفي، انفعالي، وهنا مجال للفعالية العقلية، التي تظهر بشكل تصور تعطي للانفعال والعاطفة صوراً مزخرفة. فالانفعال هو الغالب في معرفتنا الأولى حتى نصل بالتدريج إلى الفهم المادي للوجود، حيث تتعلم العاطفة والانفعال أن يقفا عند حدود معينة لا يتعديانها، أو يحذران السير باطمئنان، ويحسبان، ليظهر الركود العقلي (السلبية)، وسوء الظن، والشكوك... الخ.

لا أزعم أن ما سيقال هنا صحيح حرفياً بتمامه وكماله، لأن من قال ذلك من قبل، وادعى مصادرة الحقيقة من متصوفة، وفلاسفة، وعلماء كثر، ممن زعم العلم بالكامل، قد ثبت أن كثيراً من ادعاءاتهم ما هي إلا أوهام وتصورات، وما ذلك لنقص في تفكيرهم، ولكن لأنهم تعمقوا أكثر من اللزوم فيما هو محضور، إلا بالإخضاع

العلمي لدراسة الظاهرة، ودون الاعتماد على بحوث متحدرة من صلب تجريبي، والتوغل بعيداً في الزمان والمكان.

إلا أنني أزعم أن هذا البحث يضعنا أمام تصور فيه الجديد لظاهرة التصوف، تجعل البحث أكثر عمقاً، وأكثر جدوى في هذا السبيل، والانتهاء من وضع تكرار ما قاله الآخرون بالتصوف، دون أن نفهم بناء على أية حاجة فطرية يتصوف المتصوف، وهل للتصوف أساس في ذواتنا، أم أنه ظاهرة مصطنعة؟.

كما سيمكننا هذا البحث من فهم التصوف أكثر، ومن إبعاد النظرات الخاطئة عنه، فهو إذاً يقربنا من الظاهرة أكثر دون أن يجعلنا نقبض عليها بكل تفصيلاتها، فكلماتنا هنا ليست الفصل، وكلمة الختام، لأن كل كلمة بحاجة إلى إخضاعها للتجربة، والمراقبة، حيث يتشكل معجم ضخم للتجربة الصوفية، والفلسفية، والإنسانية العادية، بعيد عنه مثل هذا البحث. فبحثنا إذاً تربوي، نفسي، تحليلي. فمن شأن بحث كهذا ألا يحشرنا بالتصوف، وكأنه ظاهرة مستقلة، ومعرفة مستقلة، فبحثنا يذهب بالأساس إلى أن التصوف مرحلة لا غنى عنها، ولازمة في التفكير الإنساني، كما أنها مرتبطة بغيرها من فعاليات أخرى فلسفية، وجمالية، وأخلاقية، وحتى يمكن أن يكون الإنسان واقعياً، ويعني ما يقول، ويعيشه، لا أن يتفوه بالمادية، أو المثالية وهو لا يفقههما، أو يعيشهما. فالمقياس هنا هو المعايشة الانفعالية للمادية، أو المثالية، لا مجرد التمنطق بهما، كما سنرى من خلال السرد.

إضافة لإنارة حقيقة التصوف، هناك كثير من المزايا والفوائد الأخرى، التي تتمخض عنها دراسة كهذه، أو ينتج عنها، مما توضحه من حقائق، تلقي الضوء على كثير من المشكلات وتوضح كثيراً من الغوامض مما يمس قضايا أخرى، كإيضاح لأي درجة يسري الدين في كياننا، كما تتوضح في هذه الدراسة ما يدعى بـ «المادية» الضيقة على حقيقتها، وانعكاساتها في تصرفات الناس وصبغها الذهنية الحاضرة بالمصلحة، وضيق النظر، والضحالة، أكثر من أي وقت مضى، بل لتذهب إلى أعمق من ذلك بإلقاء الضوء على أصل الشر، والحرب، والكسب، والنصر، والغلبة، والسيادة مما هي شرور تبدو بالنسبة لها «البراكين»، التي تهز الأرض لعب أطفال، فيما لو أطلق لها العنان وتفجرت، وهي تتفجر على قدر أقل في كل حين، وذلك بالذهاب بعيداً في قلب

الإنسانية التي تنغرس بها هذه الشرور، والعنصرية، والحسد، والغيرة، وتغليب الحقد، والاستهلاكية، مما هي سمات عقليتنا الحاضرة إلى درجة ليست بالقليلة، بحيث أن المادية، وما نتج عنها لم تقتلعها، إن لم نقل إن العصر يغرسها، ويعمقها أكثر فأكثر، إذ لقد قال «رافين ريلي» بمناسبة الحديث عن المدنيَّة الحاضرة: « لقد فقدت المدينة بعدها الإنساني ولم تعد مدنيَّتنا» ، أو هو يقول: «فلدينا تراث منحدر من العصور الوسطى، هو تراث الجماعة الحضرية المترابطة... ولكن هذا التراث تبدد سريعاً»[1].

إن الوصول للتصوف الكامل الصحيح لا يتأتى بالتدريج، بل يكون ويخلق بشكل تلقائي، لأن التصوف ليس علماً يلقن، وظاهرة المرشد في منطلقنا ظاهرة نافلة.

هل يمكن أن يكون الإنسان صوفياً، كما يكون شاعراً أو فيلسوفاً؟ على هذا السؤال سنحاول الإجابة.

ولأن منطلقنا وموضوعنا هو التصوف التلقائي، فإننا بعيدون عن التصوف، الذي يرتكز أصلاً على معتقد ديني بعينه، يستمد سلوكيته منه. لذلك فالتصوف واحد بالنسبة إلينا، ومن هذا المنطلق ضرورة أن عبارات مثل (تصوف مسيحي) أو (إسلامي) أو (يهودي) أو (هندوسي) أو (إيراني) ليست ضمن نطاق بحثنا، أو غير معترف بها في نطاق التصوف، الذي نحن بصدده، وإن كان مثل هذا التصوف يتلون بدين معين، فذلك إنما يأتي عرضاً في البيئة التي يعيش فيها حكماً الصوفي، فمثل هذه التصانيف تموج في بحر واحد. لذلك سننقب عن مكامن التصوف في الذات البشرية، في البيئة، في التربية، مما يجعل التصوف يتبلور، ويتكون بشكل تلقائي، وسيكون لبحث مثل هذا أن يظهر كثيراً مما اعتبر من صلب التصوف أنه بعيد عنه، ولا يمت له بصلة، لأن بحثنا يقترب قدر الإمكان من الواقع، ومن مستوى الحياة المعاشة فعلاً. فلا شيء قصدي، ولا شيء صنعي، أو تظاهري، وإنما شيء ينبع من الذات وهو لازم لنموها، ونضوجها ضرورة، ولا محيص عنه. فالسلوك الصوفي هنا متعشق بالذات، ممسك بها، يلبي حاجة بالنسبة لها، فيغدو كالأوكسجين الذي يحتاجه الجسم. فنحن إذاً سنكون بعيدين عن البهلوانيات، والخوارق، والكرامات وغوامض العبارات،

(1)الغرب والعالم. رافين رايلي. سلسلة عالم المعرفة. عام 1985. مطابع السياسة الكويتية. ص 239.

والادعاءات، والطبول والزمور. وأخيراً، لأن بحثنا هو تلقائية التصوف، ليس من الضرورة أن نعتمد أساساً على ما دونه الصوفيون، لأن حقيقة التصوف كامنة في مجالات أخرى متعددة، لذلك فاعتمادنا سيكون على كل ما من شأنه تقديم معلومات، تساهم في الكشف عن الحقيقة، خاصة وأن التصوف « يشير إلى الوضع الحقيقي للمجتمع الإنساني، من حيث كون التصوف ظاهرة إنسانية، لازمة عن وجود الإنسان نفسه، بحسب تكوينه الفيزيولوجي، والسيكولوجي، بل والعقلي بأكمله، الأمر الذي يعني أن التصوف سمة سلوكية، يمكن أن ندرسها من المنظور الديني، كما نراها من خلال سواه»[1].

ـ الوجود الخارجي وردود الفعل الميكانيكية:

يمكننا تصنيف حركة الموجودات (ردود أفعالها) أصنافاً ثلاثة:

1- ردود فعل الموجودات المادية (الحركة الميكانيكية)

ويمكن اعتبارها ردود فعل على قوى تقع عليها (ليل، نهار، فصول، حت، انفجارات بركانية وزلازل، تراكمات، جريان... الخ)، وكل هذه الحركات تخضع لقوانين علمية رياضية، كمية وميكانيكية، وهكذا تم تفسير هذه الحركات التي تحدث تبعاً لأسباب واضحة مادية، ميكانيكية، وانطلاقاً من هذه الحركات تم اكتشاف القوانين العلمية، وتم النظر من خلالها إلى الطبيعة، على أنها مادية صرفة، وكمية صرفة، إلا أن كثيراً من الناس لا يقتنعون بأن تكون هذه القوانين الميكانيكية الكمية هي حقيقة الموجودات، لأن ردود فعل الموجودات هنا لا ترمز إلى أي مؤثر جوهري (ماهوي) تقوم به الطبيعة، وإنما مجرد أحوال تجري لها نظراً للتقادم، والتراكم والتفاعل، وإن ردود الفعل هذه تجري عنوة، نتيجة تأثيرات تتعرض لها الموجودات من قبل قوى أخرى طبيعية مثلها، أجبرت على أن تقوم بما قامت به نتيجة ضغوط تتصف بذات الصفة، فلا نكتشف هنا، مثلاً، أي أثر لقوة الإرادة، أو هدف ما تطمح له الطبيعة. يقول ج. سوليفان: «حقاً لقد انتقد العلم على أساس أنه يدفع سطحيته ثمناً

(1)حركة التصوف الإسلامي. د. محمد ياسر شرف. مرجع سابق ص 74.

لنجاحه... وإذا لم تستطع الفلسفة، ولم يستطع الدين أن يقدما قدراً من المعارف المختبرة على غرار ما قدمه العلم، فإن السبب في ذلك يرجع إلى أنهما لم يرضيا بمثل هذه الانتصارات الرخيصة». ويقول «ليفي»: «وذلك لأن العلم... يمكن أن يتجاهل تعقيدات ملتوية تعتبر حيوية بالنسبة للفلسفة، ويمكن أن يمر بسهول لكن على سطح الحقيقة».

ولكن ما أن ننتقل لمجال الحياة حتى نصطدم بحقيقة وجود الكائنات الحية بهذا التنوع، وهذه الكثرة، وهذه الفخامة (ماموت، ديناصور، جمل، زرافة... الخ) يشغل كل منها زمناً محدداً لينقرض، أو يتراجع دوره، ليحل محله كائن آخر أكثر ملائمة، وأكثر إتقاناً، حتى نصل أخيراً للإنسان فنجده مفكراً، منطقياً، فناناً، صانعاً، يقول الشعر، وهو يضطلع بمهمة اكتشاف الوجود كله، كما يحاول الانتقال إلى كواكب أخرى لم يوجد بها أصلاً؟! فهل ذلك دون معنى؟! وبإمكاننا تفسيره تفسيراً كمياً ميكانيكياً؟!.

إن الصوفي لا يأبه لهذه الحركات الظاهرة، لأن اهتمام الصوفي موجه إلى قلب الوجود، إلى كنه الأشياء وجوهرها، وما هو كامن خلف الأشياء بالدرجة الأولى.

2- ردود فعل سحرية:

كثير ما يلحق بأفعال قمنا بها، أو نوايا وقرت في أذهاننا أحداث ما سارة، أو خلاف ذلك، نقوم بربط هذه الأحداث بتلك النوايا والتصرفات، وكأنها نتيجة لها وجواب عليها، وكأن شيئاً ما بالموجودات يترصدنا، يسجل علينا نقاطاً، ويعلم خفايا ما نضمر، ثم يدفع النتائج التي يراها مناسبة انتقاماً منا أو مكافأة، وكأن تلك التصرفات من جانبنا، وما سبق وانتوينا ترتبط وتستدعي تلك النتائج. قد يكون ما لحق بما قمنا به مصادفة، وأن لا علاقة بين المتقدم والمتأخر، إلا أن الإنسان كثيراً ما يربط بين هذا المتقدم والمتأخر، ظاناً أن بين الأشياء رابطة ما تسري بينها، هذه الرابطة ذات طبيعة مجهولة، ولكنها مضمرة بالأشياء، فاعلة، تربط هذا العمل، هذه النية بتلك النتيجة حتماً كرد فعل. من شأن هذه القوى الغيبية، المجهولة، إذا ما فهمت ردود أفعالها الفهم الصحيح، أن تقوم

بأفعال لصالح الإنسان. لهذه القوى إذاً مفاتيح، إذا ما أدركها الإنسان فإنها تصبح طوعاً له، وتلبي حاجته، وتمتثل لرغباته، من ذلك، مثلاً، ما كان يقوم به إنسان العصر الحجري إذا ما أراد الحصول على الطرائد، التي تلبي حاجاته للطعام، والكساء، فإنه يرسم هذه الطرائد على جدران الكهوف، وصخورها، من شأن ذلك أن يحقق له ما أراد، والشيء ذاته إذا ما رغب في فتاة ما.

إن الصلة الواقعية هنا مفقودة، وصلة الأشياء سحرية. إن كثيراً من الحوادث يؤمن بها كثير من معاصرينا الآن، وكنا كلنا في وقت ما من حياتنا نؤمن بها، وأسوق أمثلة من الواقع المعاش: كثيراً ما يعتقد بعض الطلبة أن السهر عشية الامتحان حتى الصباح مفيد، ويلذ لهم تقديم جهد كبير حتى درجة الإعياء، لأن ذلك ربما ارتبط في أذهانهم بنتائج لحقت جهوداً كهذه، فالجهد الكبير ارتبط بنتيجة مفيدة، فنشأة الصلة، ومن ثم الاعتقاد بأن الجهد الكبير لا بد مؤدٍ لنتيجة عظيمة، والحاجة للدرس هنا ليست حاجة مزيد من العلم بقدر ما هي طقسية، إذ المفروض أن ينال الطالب قسطه من الراحة قبل أن يُعمِل ذاكرته[1]، وبأشياء أخرى شبيهة يؤمن بها طلاب آخرون. ولوقت قريب كنا نقوم بطقوس سحرية طلباً للمطر والماء، وكثيراً ما يقوم الفلاح ببعض الطقوس السحرية لمنع الذئب من أكل بقرته، أو شاته. وقد ينصح بعض الشبان بالقيام ببعض التصرفات الطقسية تكون بمثابة أفخاخ لإيقاع من يحبون، وهي حيل، وأفعال سحرية حيث تقوم قوى الغيب المجهولة، والفاعلة برد فعل مناسب استجابة للمؤثرات التي يعتقد الإنسان أنه قام بها بوساطة أناس فهموا سر اللعبة هم (السحرة). وهذا التفكير رافق وجود الإنسان منذ أصبح إنساناً، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أصالة هذا السلوك، ولصوقه بالذات البشرية، وكان لذلك شأن في السلوك السحري، الذي قام به الإنسان، وأصبح عادة أو شبه قانون تؤمن به طائفة واسعة من الناس في مجتمع محلي ما، يأخذه الأفراد كحقيقة مسلمة. كما دخل السحر مجال العلم، حيث كان له شأن في محاولة تفسير الوجود ذاته والعلم المقصود هنا ليس العلم بشكله الحالي، ولكن العلم بالحالة الجنينية حيث كان مختلطاً بالفلسفة، والتصوف، والفلك والكيمياء وغيرها من فروع العلم المعروفة آنذاك، إذ يذكر

(1)حوار في التربية. الكاتب. عن دار المجد للطباعة والنشر 1994. ص 211- 212 وما بعد.

«كاتي كوب» : « غير أن السحرة أصبحوا في فترة لاحقة أكثر أهمية من الأطباء في معالجة الأمراض في المجتمع البابلي»(1).

3- ردود الفعل الدينية:

«كان لا بد للإنسان بعد ذلك أن يتخيل ذلك المجتمع الإلهي، الذي يختلط فيه آلهة مختلفو النّزعات، والأهداف، والمهام، فيهم الذكر وفيهم الأنثى، وكان لا بد أيضاً أن تختلط تلك الصور في ذهنه بالعالم الأرضي، الذي يعيش فيه هو نفسه... فنسج في أساطيره كل ما تخيله لذلك المجتمع الإلهي... من صور الصراع والنِّزاع والحسد والطمع والجشع والخير والشر مما يراه كل يوم ويشهده في العالم البشري»(2).

وهكذا كان للسحر مداخلة بالدين إلى درجة كبيرة، عندما كان الإنسان يجهل الدين الحقيقي المكتمل، فاختلطت في هذه الأديان الشيطانية بالرحمانية. ولأن ردود الفعل السحرية هي من الإنسان، كان لا بد وأن يلصق بهذه القوى ما يعرفه ويخبره، فألصق بالقوى الغيبية الميل للتخريب، عندما يحصل صدقة، أو لأمر طبيعي صرف، وهكذا كان آلهة رحماء وآلهة خبثاء وشريرون، ولم يحصل ذلك عند «الإغريق» فقط، بل وعند الفرس، حيث كان (إله الخير) و (إله الشر)، فما يحصل على الأرض من كوارث وأخطاء، وتصرفات سيئة مردها حتماً إله الشر، وما يحدث من أحداث حسنة وخيرة، وسلوكات مقبولة مصدرها حتماً إله الخير، وهكذا تعينت قوى السحر، وسميت بأسماء، وآلهة عدة، أو كما تكون حياة الإنسان بمجتمعه متعينة، ومحدودة، انعكس ذلك على قوى الغيب، فأصبح للآلهة آباء، وبنون، وأقارب وأصحاب، إذ لقد كان لإله الشمس أب عند الآشوريين، بل لقد كانوا يتناسلون، وكان أنسالهم متحققين بالواقع كما كانوا هم أحياناً.

لقد كان خلط الأديان بين الشر والخير، والنور والظلمة، والتحقق والمفارقة، الآدمية والإلهية، ما هي إلا محاولات للإنسان لتصور قوى الغيب الفاعلة بالوجود،

(1)إبداعات النار. كاتي كوب ورولد جولد وايت. ترجمة د. فتح الله الشيخ. مراجعة شوقي جلال. عالم المعرفة ص 23. عن المجلس الوطني للثقافة والعلوم عام 2002م.

(2)قصة الديانات. سليمان مظهر. مرجع سابق ص 13.

والتي تصورها تتقاذف الكون ومن به، وتلعب به لعباً كما يفعل الإنسان. ومع وجود الأنبياء حيث تعينت الأديان تعيناً حقيقياً، والمقصود هنا الأنبياء المعروفون (موسى، عيسى، محمد) الذين أثروا تأثيراً كبيراً في البشرية، ممن قاموا بالدلالة على القوى الفاعلة بالوجود دلالة حقيقية.

إن ردود الفعل الدينية هي التي لفتت نظر الإنسان، وكان لها وقع كبير في نفسه. ولأن أي حقيقة نظرية انحصرت بقائلها، وببعض الأتباع، فإن الدين هو الحقيقة التي أجمعت عليها البشرية، كل الناس، وما ذلك إلا لأن الدين قريب من طبيعتنا، لصيق بها، فإن كان الإنسان يجهل الكون فكيف بخالقه؟ لذلك نسب للآلهة أفعالاً شتى، تتباين من أفعال طبيعية، وسلطوية، إلى أفعال كثيرة، تمتزج معاً مما يشاهده الإنسان إن في الطبيعة أو المجتمع، فالإله «رع» إله الشمس عند المصريين القدماء، يقوم بالأفعال السابقة معاً، فهو: «يفتح رع إله الشمس عينيه، فيبزغ الفجر على الوجود، وينهض من فراشه ليدلف إلى الحمام يستحم بالماء البارد، وتقبل عليه «أنوبيس» إلهة الندى فتصب عليه أباريقها الأربعة الطاهرة، وينطلق «حورس» فيدلك جسده، وتنحني (توت) تجفف ساقيه، وما كاد الجميع ينتهون حتى يرتدي الإله الأكبر ملابسه المتلألئة ذات البريق وينطلق ومن أمامه الرسل تتسابق لإخلاء الطريق، ومن حوله جنود الموكب ينحنون حتى تلامس جباههم غبار الأرض. ويصل الإله إلى زورقه العلوي الراسي على ضفة النهر، فيستقله منْزلقاً به على الأنواء»(1). كما يقوم بأفعال خارقة: «تباركت يارع ... يا خالق السموات والأرض... يا مرسي الجبال وساقي البحار... يا رسول الفرح والحرارة والضوء على أرض السلام».

بالإضافة لما سبق هناك عناصر أخرى في «رع»: «المثل العليا للعدالة والكلمة المقدسة هي الإله رع ... والإلهة «ماعت» (الصدق والعدل والوئام) هي ابنته «. كما يصور «اخناتون» الإله رع بالقدرة على الحب، والقدرة على الخلق، وواهب الحاجات. وكان «أوزوريس» القاضي الأكبر في محكمة الأموات، وكان الإله «آتون» يوصف بأنه: مبدع الجمال من نفسه. كما أن الآلهة يتصفون بكونهم محاربين وصيادين، فالإله «مردك» الإله الشهير لبلاد ما بين النهرين القديم «بدا رائعاً وهو يتحرك ومن أمامه تبرق البروق، ومن

(1)قصة الديانات. مظهر. مرجع سابق ص 20.

فوقه ترعد الرعود . والقوس الضخم فوق ظهره، والرمح الثقيل في يده، والشبكة الهائلة التي قرر أن يصطاد بها الوحش (كنجو) الرهيب يجرها خلفه»[1].

هذا إضافة لكون الآلهة رحماء ، حكماء ، أشرافاً ، متبصرين ، رهيبين، وعادلين. كما أن بعض الآلهة كان معرضاً للشيخوخة كالإله «رع» في مصر القديمة وإله السماء «اوتو» في بلاد ما بين النهرين.

بل لقد كان بعض الآلهة شريرين كالإله «شيفا» والإلهة «تيامات»، التي تحب الظلمة والفوضى، والاضطراب، وفوق ذلك كان مصير الجنس البشري كله بيد الآلهة، حيث كان أي امرئ لا يستطيع أن يفلت من إله العالم السفلي «نرجال» في بلاد ما بين النهرين.

وأكثر من ذلك كان الآلهة يغضبون، ويرقبون تحركات الآدميين كل الآدميين، بل ويعلمون حتى ضربات قلوبهم، وما يقومون به من أعمال هكذا كان الإله «آشور»:

«أليهدأ الغضب في قلب مولاي...
ألا ليهدأ قلب إلهي...
أنا لا أعرف الإثم الذي ارتكبت
سؤاتي أجهلها.
فليذكر الإله المعروف أنني أكلت طعاماً طاهراً
وشربت شراباً طهوراً
لقد أكلت يا إلهي ما ليس بطاهر سهواً
أي ربي... إن آثامي كثيرة وتعدياتي كبيرة...
الإله في غضب قلبه تطلع إليّ
الإله في هياج قلبه حاصرني
سعيت وراء العون ولكن أحداً لم يأخذ بيدي
بكيت ولكن أحداً لم يأتِ إلى جانبي
لقد غلبت على أمري وأنا مليء بالحزن
ألا فليهدأ الغضب في قلب إلهي[2].

هكذا كان الناس في آشور القديمة يتوجهون إلى إلههم كل صباح.

(1)قصة الديانات. مظهر. مرجع سابق ص 52.

(2)قصة الديانات. المرجع نفسه ص 65 –66.

وكذلك كان الإله الأعظم «أهورامازدا» في الفيستا المقدسة: فهو «الإله الأعظم... وهو قديم وأزلي، مجرد من جميع الشوائب، منّزه عن كل أدران النقص، لم يولد ولن يموت، وهو روح الأرواح، يرى ولا ينظر ولا تدركه عين ولا بصر، وهو موجود في كل مكان، ولكنه لا يرى في أي مكان، وهو يعلم الحاضر والمستقبل، ويعلم الغيب ويدرك رذائل النفوس وهو قدير على كل شيء، لا يسمو عليه شيء قط، وهو يعين من لا معين له، وراعي الفقراء والأغنياء على حد سواء... ومفرج الهموم، ودافع الضر عن الناس.. وإن أقوى الناس ليشعرون بضعفهم أمامه»(1).

إن هذه التصورات للإله بمختلف أشكالها وفي أساساتها تصورات صوفية، كما أن تصور تصرفاته وأفعاله وهي تصورات صوفية تمثل أساس التصوف في حقيقته وهو التصوف التلقائي.

إن التصوف التلقائي في حقيقته هو إسباغ ما بالمجتمع، وما يكون من أثر للتربية، وما هو موقر بالنفس، وما تقوم به الطبيعة (الموجودات الطبيعية) من ردود فعل سحرية وذلك من تحليل عناصر الألوهية بمختلف الديانات القديمة. إلا أنه يجب أن نعلم أن الأديان في تطورها، وتبلورها قد مرت بمراحل شديدة التعقيد بحيث اختلط بها معاً ما هو تصور صوفي نقي، مع ما هو عقلاني يعود لمرحلة أكثر نضجاً، إن على المستوى الفردي أو الاجتماعي، لأن التصور الصوفي النقي لا يعمل به الذهن والفكر بقدر ما هو انعكاس لماهية الإنسان، وأثر التربية والبيئة الاجتماعية بشكل تلقائي ودون إرادة وتوجيه، ورغم ذلك لم يكن بإمكان الإنسان التخلص من العوامل إياها خلال مسيرته لإيجاد دينه، والأرجح أنه لن يتمكن من ذلك، وما نعنيه بالضبط هو انعكاس ما أثر بحياتنا بشكل أكبر وغالباً ما يكون الأب والأم باعتبارهما المؤثرين المباشرين بالدرجة الأولى، إضافة للعوامل الذاتية، والظروف الاجتماعية، ونوعية التربية وكلها أمور لها أهمية كبرى. وسوف ننظر في بعضها:

قيل منذ القدم: «الإنسان كائن اجتماعي بالطبع»، وقد أخذ أثر البيئة يتضح أكثر فأكثر بتقدم العلوم كافة، «والإنسانية» بشكل خاص، وما زال أثر البيئة غير

(1) قصة الديانات. المرجع نفسه ص 74.

مستنفذ علمياً، حتى في الوقت الحاضر، إن في مجال الطب، ومجال النفس، وبحوث الذكاء، وشتى فروع العلم، وقد وصلنا من التراث هذه القصة المعبرة والرمزية:

آ ـ البيئة الاجتماعية:

«ولد في إقليم «لو» طفل اسمه «مانج كو»، بذلت أمه من أجل تربيته ونشأته جهداً ضخماً... حتى أنها بدلت مسكنها ثلاث مرات من أجله... بدلته أول مرة لأنهما كانا يسكنان بجوار مقبرة فبدأ الصبي يسلك مسلك دافني الأموات... وبدلته في المرة الثانية لأنهما كانا يسكنان بجوار مذبح، فبدا الغلام يجيد تقليد الحيوانات المذبوحة، ثم بدلته في المرة الثالثة لأنهما كانا يسكنان بجوار سوق فشرع الصبي يسلك مسار التجار... ثم وجدت آخر الأمر داراً بقرب مدرسة فرضيت بها»[1].

إذاً كلما تقدم بنا الزمن كلما أصبحنا أكثر وعياً بهذه الحقيقة، وأكثر عمقاً، ويكفي أن نلاحظ أموراً بسيطة جداً حتى ندرك نزراً يسيراً من القول إياه. فكثيراً ما نطلب من الأطفال، والأحداث، وفي أحيان حتى الكبار في أثناء دراستهم وتحصيلهم أن يدعوا الغرفة حيث تجتمع الأسرة، ويذهبوا لمتابعة الدراسة في غرفة أخرى فارغة أكثر ملاءمة، فكثيراً ما نصطدم بمقاومة، وسبب ذلك أن المعنيين يفرون من الوحدة، ويتوقون للتجمع. كما أنه كثيراً ما يطلب منا الأب أو الأم أن نذهب لنبتاع شيئاً ما من السوق البعيد نسبياً عن المنْزل، فكثيراً ما نعرج على بيوت الأصدقاء حيث نصطحبهم معنا في رحلتنا القصيرة. ولنا عبرة في أولئك الذين لا يطيقون المكوث وحيدين، من الذين يحيطون أنفسهم بالأصدقاء الكثر والضيوف.

صار معروفاً أكثر أثر الأب، والأم، والأخوة والأخوات، والجيران، والمدرسة، ورفاق السوء، ولكن أثر هؤلاء في التصوف فربما كان بعد غير واضح بشكل كاف مما سنوضح جانباً منه لاحقاً. إلا أن ما يهمنا هنا ليس الجانب التربوي، وإنما الجانب المعرفي، ليقيننا بأن التصوف هو تجربة الحدث أولاً، فنتوجه بحديثنا عنه بداءة:

إن كانت الموجودات الطبيعيةتتحرك وتتحول، فإن الحدث لا يدرك ذلك، لأنه بعد دون علم بالجغرافيا أو الفلك، أو غيره، لأن هذه العلوم بحاجة للدراسة والتحصيل

(1) قصة الديانات. المرجع السابق ص 198.

دونهما الطفل والحدث، وإن تلقيا شيئاً عنها فهو غير كاف، وإن ترافق ذلك بأهل لا يلمون بهذه العلوم إلا طفيفاً، فلن يتلقى الطفل والحدث منهم إلا المعلومات النادرة والبسيطة. وقد تترافق نشأة الطفل بأهل يهملون تربية أبنائهم لمشاغلهم الكثيرة، ولربما لظروف الحياة الصعبة مما يحيط بهم، فلا يجيبون على أسئلتهم، ولا يعيرون هذه الأسئلة أي اهتمام، أو يكون الأهل من النوع الجاهل في أصول التربية، فيعتبرون هذه الأسئلة زائدة، فلا يجيبون عليها، بل يصدون الطفل عنها، وقد يترافق ذلك خلال عصر العلوم به غير ناضجة، لا يقدم به الناس إلا خرافات، وتكهنات، وتصورات، حيث تذكر هنا حوادث الجن، والشياطين، والأساطير، والملائكة معاً، فيكون الوجود مدعاة للقلق والخوف، والاحتمالات الخارقة.

وبالرغم من ذلك فالحدث والمراهق عندهما ميل لأن يكونا وجهة نظرهما المستقلة كما يوضح علم نفس الطفل والمراهق، فيكون ما تلقى سابقاً في موضع شك واستفهام لديه، فإن كانت البيئة قديمة، ومعلوماتها طفيفة، فاحتمال السلوك الصوفي كبير وأدوم، وأثبت، لأنه لا نقيض مقنع له. ولكن لا يعني هذا أن الإنسان حتى هنا، وفي هذا الزمن ليس مادياً، وأنه صادق حتماً في تصوفه وإيمانه؟! بل إن المؤمن الحقيقي منهم نادر، فحتى في ذلك العصر فأغلب الناس هم ماديون، وإن تظاهروا بالإيمان، وقد يحتفظون بإيمان بسيط في قلوبهم، إلا أنهم لا يرتقون لمصاف الصوفي الحقيقي، ومن هنا فالناس بشكل عام صوفيون جزئياً وبدرجة طفيفة، كما هم علماء وشعراء، وفلاسفة بصورة طفيفة أيضاً.

إن للمعلومات، وما تغرسه البيئة الاجتماعية أثراً في عقلية ونفسية المتصوف والإنسان على وجه العموم، حتى وإن كانت هذه المعلومات علمية وصحيحة، فإنها لا تستنفذ الوجود، ويبقى على الدوام ثغرات بحاجة لتفسير. هذا إضافة لأن هذه المعلومات، على فرض أنها صحيحة علمياً، فإن المتصوف والحدث يفهمها من زاوية تتناسب ودرجة نضوجه، ونمو عقله ومداركه، وليس من الضروري أن تكون المعلومات الدينية مفصلة، كما أنه ليس من الضروري أن تكون البيئة التي ينطلق منها المتصوف متزمتة دينياً، فإن معلومات بسيطة ومبدئية عن الخالق تكفي ليكون الإنسان متصوفاً. فالتصوف هو تصور لأصل الوجود بشكل خالق أوحد، وهو رابطة عاطفية

انفعالية مع هذا التصور وليس بفكر متجرد، وعندما يكون هناك فكر متجرد نسبياً ينقلب التصوف فلسفة، أو يختلط ما هو تصوف مع ما هو فلسفة، ويكون من ثمة «مثالية» أو «مادية». فالفلسفة بالحقيقة هي ابنة التصوف أو أخته وكذلك كل فكر. ألا تنطلق الفلسفات متجاوزة الدين، وتتخذ وجهة نظر إزاءه، ولكون الدين يجبر الفكر على هذا، فإن أول شيء يفعله هو أن يدحرج هذه الصخرة فإما أن يقف عليها، أو ينحيها جانباً ومن ثم ينطلق. هذه على الأقل حقيقة أكثر الفلسفات المعروفة.

إن النتيجة التي نود الوصول إليها هي أن العقل في أثناء نموه يأخذ معلومات البيئة، ولأنه قليل التجربة فهي صادقة لديه أكثر مما هي كاذبة، ولأنها متحدرة ممن هم ثقة، ولأنه أيضاً سليم الطوية، ولأنه لم يكتشف خطأها، فهو يخترق حجب المعرفة من خلالها. لذلك فإن لهذه المعلومات أهمية كبرى من حيث وضعها الإنسان على سلم المعرفة، فإما أن تدنيه من الحقيقة، إذا كانت البيئة علمية وتحسن التربية، وإما أن تبتعد به جداً عن سماء المعرفة الحقة، فيبتدئ من حقائق هي بعيدة جداً عن العلم.

إلا أن الحقيقة الأهم هي أننا وحتى لو لقنا الإنسان منذ حداثته وطفولته العلم الحق، فإن هذا الإنسان لن يكف عن طلب المعرفة لوحده، لأن انطلاق العقل شرط لنموه، فلا يمكننا إيقاف هذا العقل من الانطلاق لوحده حيث يفكر، ويتأمل، ويجري الجدل داخل ومع ذاته، وإلا لطلبنا منه التوقف دون النمو وهذا ليس بالإمكان. ومن هنا فالتصور الصوفي لا مناص منه، وكذلك الفلسفة والفكر.

وإذا كان الإنسان بالعصر الحاضر لا يجرؤ على إعلان صوفيته في كل البيئات، فذلك لانتشار المعرفة العلمية، ولعدم التشجيع الذي يلاقيه مثل هذا السلوك. وإذا كان قد مر به في فترة من فترات حياته، ألا أنه لا يعير ذلك الاهتمام الكافي، ويعتبر ذلك من مخلفات مرحلة السذاجة، فلا يدقق به ويتمعن التمعن الكافي.

ولئن كان الدين يشكل معتقد الجماعة، فإنه وعند الممارسة يكون سلوك الإنسان نابعاً من قناعته على الغالب، وقناعة الناس على الأغلب، وبقدر ما يفصح عنها السلوك لا تنبئ بتمسك شديد بالدين بحقيقة الأمر، بالشكل المتوافق مع ما هو منطق الدين، مستبعدين أن يكون الإيمان هو التعصب. إذ لو كان الإنسان مؤمناً فعلاً

بالأديان بالشكل المطلوب، ونحن نعلم أن الأديان في غالبيتها تدعو للخير والوئام، فلماذا إذاً صفحة التاريخ ملطخة بالسواد؟!.

إلا أن هذه الحقيقة يجب ألا تدفعنا للطرف المناقض ونستنتج أن الناس في غالبيتهم ملحدون، الحقيقة أنهم يأخذون بالدين أيضاً ضمن حدود، وضمن ظروف، فهو من ضمن حاجات الإنسان.

ب - وللوراثة أيضاً كلمتها:

ماذا يرث الإنسان بداءة؟ ما هو الإنسان بالأصل عند الولادة؟ ما الذي يتصف بأنه أولي لدي الكائن الإنساني؟ وما هي الموروثات التي تعتبر أساساً يستند إليه الكائن في سبيل تحصيل علم ومعرفة، أو فن أو دين أو خلق؟ وهل صحيح أن لدينا جزءاً من الإلهي؟ أأفكار مغروسة بالقوة لدينا، تنتظر الظرف الملائم لتتبدى وتظهر، وما على الإنسان إلا أن ينفض عنها الغبار؟.

واقع الأمر أن مدارس علم النفس المعروفة تشير لوجود استعدادات لدى الكائن البشري عند الولادة، وهي إذ تذهب إلى أن الإنسان يولد صفحة بيضاء، أو ملساء كما يقول «جون لوك»، فإن علم النفس يذهب الآن: أن لدى الجنين بعض السمات، وهو بعد في بطن أمه، بالإضافة لمسألة تحريك الذراعين إلى أعلى وإلى أسفل، وقيامه بحركات ما تشعر بها الأم أحياناً، فهو قد ينطوي نتيجة ظروف الأم النفسية في أثناء الحمل على آثار من انفعالات الأم يبديها بعد الولادة بتصرفات تشنجية وما إلى ذلك.

وما هو أكيد بهذا الصدد، أن لدى الطفل الوليد للتو بعض المنعكسات «الارتكاسات»، مثل (المص، الإمساك، بكاء ... الخ)، وفيما بعد بقليل (منعكس المشي، منعكس الانتصاب السكوني... الخ)، وبشكل عام، وكما يقول الدكتور «نقولا بنوت»: «في البداية، حياة الطفل نباتية خاملة. وهذا الطفل يمثل حيز الأفعال الفيزيائية - الكيميائية التي تحدث ردات فعل، بشكل تقلصات عضلية تؤمن سير العمل الأتوماتيكي لبعض الأعضاء. لكن ثمة احتياجات أخرى لا يمكنها أن تلقى الرضا والكفاية على نحو أتوماتيكي. فهي تبدي عدم رضاها بصرخات وحركات: فالطفل

يصيح من الجوع أو الألم أو البرد أو الحر. وهذه التقلصات العضلية تهدأ بوساطة تصرف ما من قبل جوار الطفل: بالغذاء، أو اللباس، أو تغير الأقماط.. الخ، ويقرن الطفل عمل جواره بإزالة وضعه المادي الذي يكدره»[1].

ويميز علماء النفس ثلاث مراحل من النمو: «الطفولة الأولى»، وتشمل السنتين السابقتين على تعلم اللغة، والطفول الثانية أو «الصغرى» كما يسميها «بياجيه»، وتمتد من السنتين إلى السبع سنوات، ثم «الطفولة الثالثة»، وهي بالمعنى الصحيح، وتمتد من السبع سنوات إلى الاثنتي عشرة سنة، ويضيف مؤلفوا كتاب «علم النفس وميادينه من فرويد إلى لاكان»: «أن الاتفاق بين علماء النفس يقف عند هذا الحد»[2].

ويعلق العلماء أهمية فائقة على السنوات الثلاث الأولى من عمر الوليد، مؤكدين أن لهذه السنوات أهمية كبرى فيما سيكونه الراشد فيما بعد، بينما كان علم النفس ما قبل «فرويد» يعطي أهمية للسنوات القليلة التي تسبق النضوج، إلا أن فرويد أفصح عن أن ثمة قصصاً تحدث للوليد في هذه السن، وتترك أثراً في شخصيته لا يمحى طوال العمر، بل إن هذه السنوات القليلة ستحدد ما سيكونه الراشد بالمستقبل، وهذا القول على غاية من الصواب والأهمية، مع مراعاة عدم تحديد السن التي يحدث فيها ذلك تحديداً دقيقاً، ولكن لا مراء في أهمية السنوات الأولى للطفل. وبغية تقريب أهمية ذلك نورد تشبيهاً يورده الدكتور «أ. س. سلمون A. C. SELMON» في كتابه «الصحة والحياة» حيث يقول: «يمكن تشبيه الجهاز العصبي عند الرضيع بثوب جديد لم يطو وليس فيه أي تغضن. وبعد أن يطوى الثوب مراراً يحدث فيه التغضن فيسهل على المرء أن يطويه وفق خطوط تلك الغضون التي تمت فيه إلا أنه يصعب عليه أن يطويه بطريقة تتكون معها غضون جديدة وهذا هو الحال مع الطفل فإنه حالما يسرع في التفكير والكلام والعمل يبدأ عقله بتكوين عاداته وصوغها كما يكوّن الثوب تجعداته بعد طيه مرات ومرات كثيرة. ويسهل على الطفل منذ ذلك الوقت

---

(1)محاضرة ألقيت في كندا عام 2000 د. نقولا بنوت.

(2)علم النفس وميادينه من فرويد إلى لاكان. عدة مؤلفين ترجمة الأستاذ وجيه الأسعد. منشورات وزارة الثقافة لعام 1985 ص 78 ج. ع. س.

فصاعداً أن يفكر ويتكلم ويعمل بالطريقة نفسها التي درج عليها في التفكير والكلام والعمل، ويصعب عليه تغييرها»[1].

لذلك كثيراً ما نجد الكبار يسلكون سلوك الصغار، على سبيل المثال: ذلك الرجل الذي يحرد من الزوجة بمقاطعتها في كل شيء وحتى الكلام، فيسود جو الصمت الثقيل لمدة تطول كثيراً في أحيان كثيرة، وقد لا ينظر إلى وجه زوجته خجلاً وارتباكاً، مستمراً في نفس سلوكه الصبياني، وقس على ذلك في انفعالنا، وغضبنا، وطرق تفكيرنا... الخ ويذهب (ثورنديك) إلى أن وليد الثلاث سنوات قطع منتصف الطريق إلى تطوره العقلي التام.

المهم هنا ولا نريد أن نتتبع شخصية الطفل، ونموه الانفعالي والعقلي، لأن لمثل هذا التطور والنمو سيراً مختلفة، تختلف باختلاف اتجاهات مدارس علم النفس عن هذه المرحلة المعتمة من حياة الوليد لذلك تباينت الآراء حتى داخل الاتجاه الواحد، لكن أياً منها لم يذهب إلى أن هناك لدى الوليد أفكاراً موروثة، أو توجهات فكرية، فهي قد ذهبت على الغالب إلى معاينة الظاهر، وهنا على السطح ربما كان يوجد اتفاق أكثر بكثير من محاولة العلماء الغوص إلى ما بعد ذلك. بل يذهب بعضهم أن عالم الطفل يختلف اختلافاً نوعياً عن عالم الراشد، ومن ثمة لا سبيل إلى إدراك هذا العالم، مثله في ذلك مثل عالم الإنسان البدائي، الذي حاول دراسته «ليفي برول» مستنتجاً أن عالم البدائي، عالم غير منطقي «ما قبل المنطقي»، ومن الصعب بالتالي النفاذ له وفهمه، كما يقرن بذلك أيضاً عالم المريض، الذي له منطقه ومقولاته، التي تختلف عن مقولات الإنسان السوي، إلا أن الرأي قد تغلب لصالح إمكانية إدراك هذه العوالم المتصورة على أنها مختلفة، وذلك عن طريق المقارنة، والمشابهة. يقول مؤلفو كتاب «علم النفس وميادينه» السابق ذكره: «ألا يحتمل أن تكون «ذهنية الطفل» غريبة بصورة تامة وغير متجانسة كلياً مع «ذهنية الراشد»؟ فهل الطفولة عالم لا يمكن بلوغه؟».

وعلينا أن نلاحظ أن مثل هذا السؤال طرحه في الحقبة نفسها، بالنسبة للذهنية البدائية «ليفي برول 1857-1934»، وطرحه «شارل بلوندل» بالنسبة

(1) الصحة والحياة. أ. س. سلمون A. C. SELMON عن جمعية المطبوعات العربية. بيروت. طباعة دار الأيتام السورية. القدس 1932 م ص 84 وما بعد.

للمريض النفسي، وكان الأول قد بدأ يؤكد أنه ما كان ممكناً وجود تواصل مع البدائيين، وذلك أن فكرهم كان يخضع لمقولات مختلفة، فمبدأ السببية لديهم، على سبيل المثال، كان ذا صلة قليلة بمبدأ السببية لدينا. فالسهم لا يقتل بالمفعول الفيزيائي بل بقدرة فوق طبيعية «المانا»، أضفيت عليه بصورة مسبقة، ويعتقد البدائيون من جهة أخرى بسببية من بعد تتيح، على سبيل المثال، أن تؤجج الجروح التي أصابت العدو، إذا وضعنا سهاماً قريبة من لهب النار ! إن «ليفي برول» كان قد سجل عدداً كبير جداً من الوقائع دعماً لقضيته... وفي الحقبة نفسها يصرح «شارل بولندل»: بأن عالم المريض يظل كثيفاً بالنسبة إلينا وعصياً على الفهم، وكذلك الشأن بالنسبة لذهنية الطفل التي تبدو لنا بعيدة جداً عن ذهنية الراشد، ألا تزيف نظرتنا بصورة منهجية ما تدركه لدى الطفل؟.

إن شكل الذهنية الذي كان يطرح من بداية القرن العشرين لم يعد يثير نقاشات لدى علماء النفس والأنتولوجيا أبداً. وكان «ليفي برول» ذاته قد محص تأكيداته الحاسمة في المحاضرة التي ألقاها بأكسفورد عام (1931): «إذا كان ثمة فروق في الذهنية، فليست هذه الفروق مختلفة بالطبيعة، والبرهان، أن بوسع «البدائي» أن ينمو جيداً جداً، أن يتعلم اللغة وأن يرقى إلى الحضارة الغربية، والعكس صحيح، والذهنية قبل المنطقية من جهة أخرى، التي تميز بتدخل قوى سحرية، ليست غريبة عن ذهنيتنا بصورة كلية. فلنفكر على سبيل المثال، بالتمائم والتعويذات، والأحجار التي من المفروض أن تشفي من جميع ضروب الاضطرابات. وأخيراً يجد المرء مجدداً، لدى الطفل الغربي، اعتقادات شبيهة باعتقادات البدائيين، كالإمكانية في التأثير عن بعد على الأشياء حين يسميها. ويلتقي في مجال علم الأمراض النفسية مشكل الذهنية لدى المريض، ومشكل الذهنية لدى الطفل، ونقصد بقولنا هذا إن ثمة إمكاناً في الحالين للاتصال والتواصل مع المريض والطفل»[1].

ويتضح تماثل عالم الطفل وعالم البدائي مع عالم الراشد في هذا النص في المرجع السابق: «يتميز عالم الطفل في البدء بضرب من اللاتمايز الكلي بينه وبين الآخر. فالطفل لا يعيش في العالم إلا من خلال الحالات الانفعالية للأم التي يتصف الطفل بأنه

(1)علم النفس وميادينه من فرويد إلى لاكان. مرجع سابق ص 179.

في حالة من الانصهار، اللبس معها. ويفهم المرء من هذا ذاته أن ليس ثمة للطفل «أنا» ولا «عالم»، قاصدين بالكلمة الأخيرة أمه وكل موضوع خارجي، وليس ثمة «أنا» ولا «لا أنا»، وذلك أن «الأنا» لا يمكن لها أن تتكون إلا بافتراض «لا أنا» وبعبارة أخرى افتراض قد يطرح بمقارنته ضرباً من الأخروية، فليس الشعور بالذات إذن معطى بدئياً من معطيات الطفولة، ولكنه نتاج متمايز من نتاجات الفاعلية النفسية، والواقع أن الطفولة الأولى، ومراحل ظهور الشعور، كان قد رسمها على نحو مختلف «جان بياجيه» و «هنري والون». إن الطفل في رأي بياجيه، ينطلق من نزعة التمحور على الذات، وهي مفهوم كانت قد اقترفت بصدده تفسيرات معكوسة عديدة، وليس المقصود به أولاً مفهوماً أخلاقياً وإنما المقصود، كما يقول بياجيه، مفهوم معرفي أو في مجال الأبستمولوجيا: «وهذا الموقف، من الناحية السلبية، يتعارض مع وضع الكون في علاقات ومع تناسق المنظورات، وأعني بالاختصار، يتعارض مع الفاعلية اللاشخصية. ومن الناحية الإيجابية، قوام هذا الموقف ضرب من اندماج الأنا بالأشياء، والجماعة الاجتماعية، اندماج إلى حد يتصور الفرد أنه يعرف الأشياء والأشخاص في ذواتهم، في حين أنه في الواقع يعزو إليهم، بالإضافة إلى خصائصهم الموضوعية، صفة صادرة عن أناه الخاصة..»[1]. وقوام الخروج من نزعته، نزعة التمحور على الذات، هو... بكل بساطة، فصل الذات عن الموضوع».

ولكن «بياجيه» لا يتبنى هذا المفهوم لـ «نزعة التمحور على الذات»، لأنه يعتبر أن «الطفل مفقود» و«مستغرق» في العالم، وعاجز عن أن ينظر أن للأشياء قيمة نسبية، وعن احتياز الشعور بإسقاطاته الشخصية. وإذا كان ثمة نزعة للتمحور على الذات في البدء، بالنسبة لـ «بياجيه»، فليس ذلك لأن الفرد متكون ومنطو في ذاته، بل على العكس لأنه عاجز عن التمايز، ويقول «والون» الشيء ذاته: «لا ينقل الطفل من الفردية إلى الاجتماعي، بل على العكس، لا بد له من أن ينفرد هو ذاته انطلاقاً من انطباعات وردود فعل تباشر في جعله يشارك في محيطه». «والطفل إذ ينطلق على هذا النحو من حالة اللاتمايز عليه أن يتوصل إلى تكوين أناه والآخر بالتبادل وبصورة جدلية»[2].

(1)علم النفس وميادينه من فرويد إلى لاكان. المرجع السابق ص 115- 116.

(2)علم النفس وميادينه من فرويد إلى لاكان. المرجع السابق ص 117.

إننا نوافق على الموقف الأبستومولوجي الذي تحدث عنه «بياجيه» كما نوافق على أن الطفل في حالة غياب كلية للوعي المعرفي في فترة من فترات حياته. لأن دراستنا كلها تنطلق من منطلقات معرفية، فهي تصب في نظرية المعرفة، وعليه فإن ما نؤكد عليه هو أن الطفل من الناحية المعرفية يولد «صفحة بيضاء» كما قال «لوك» وكما ورد في القرآن الكريم ﴿واللهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ الْأَبْصَٰرَ وَالْأَفْـِٔدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[1]. وليس لديه إلا إمكانات للمعرفة موجودة لديه بالقوة، وقابلة للتطور، والنضوج، والاستخدام، ولا بد منها للعمل والمعرفة على السواء .. والجدير بالذكر أن دراستنا هذه تعتمد اعتماداً أساسياً وجوهرياً على مقولة «لوك» تلك وهي جوهر نظريتنا بالمعرفة، وبدونها لن يكون بناؤنا المعرفي سوى ضرب من الخلط والوهم، وبالتالي فنحن إذ نعتمد على هذه المقولة لا نبدأ نظريتنا من مرحلة اللاتمايز التي تحدث عنها «بياجيه»، بل من تلك المرحلة حيث تنفصل الذات عن الموضوع وتتمايز، ويبدأ ما يسمى «الوعي» عمله بكل ما لهذه الكلمة من معنى. فمنطلقنا إذاً مرحلة متقدمة نوعاً ما من حياة الطفولة، وهي على الأرجح مرحلة ما يسمى بالمراهقة، لأنه من الصعب تحديد سن معينة بالضبط يأخذ التفكير المنحى ذاته، الذي أتينا على ذكره، كأن نقول: في السنة التاسعة، أو العاشرة... الخ مثلاً، ولكننا نذهب إلى أن مثل هذا التفكير يتخذ المسارات المذكورة بدءاً من سن مبكرة نوعاً ما، ما قبل المراهقة بقليل، أو بداية المراهقة، وتستغرق فترة العمر كله بالسمات، وبالتدرجات التي أتينا على ذكرها. وعليه فإن نمط تفكير الإنسان البدائي، ونمط تفكير الطفل، ولا نقصد الطفل كما أوضحنا هنا «طفل المهد»، وإنما نقصد بدءاً من الطفولة حيث يتفتح الوعي، ويتم انفصال الأنا عن الموضوع بشكل جلي، هما متشابهان لدرجة غير متواضعة، وما السقوط في الموقف «الأبستمولوجي» السالف الذكر، إلا نتيجة للجهل، والجهل سمة لازمة ضرورة لـ «أنا» تطل في أول عهدها المتفتح على الوجود، إذ لو كانت الذات عارفة في أول عهدها، لما اختلف الناس في آرائهم، ولما صارع الناس الحقيقة كل هذا الزمن، فالإنسان يكتسب الحقيقة بالكفاح من أجلها، وما ذلك إلا لأنه يبدأ من الصفر، وقد بدأ من الصفر فعلاً في بدايات

---

(1)قرآن كريم. صورة النحل الآية 78.

معرفته، فلا بد أنه بدأ من اللاشيء، لأن مقولة «التقدم» و«التطور» تفترض ضرورة ذلك، وكما يكسب عيشه بالجهاد والعرق، كذلك يكسب المعرفة، إن عليه أن يبدل كثيراً من الأفكار، كما يبدل ثيابه وهو يسعى لهدفه. إنه يبدأ بمعرفة وجوده وعالمه بما لديه، وما هو على قياسه، ظاناً بسذاجته أن ما لديه من ثياب هي ذاتها ثوب وجوده. فما هو لديه بداءة في طريق المعرفة؟.

ولكن قبل الإجابة على هذا السؤال يجب علينا أن نجيب على سؤال آخر، وهو كيف نتلقى العالم، أو كيف نعاينه؟.

بداءة: كيف يعاين الإنسان مظاهر وجوده وأشيائه أولاً، وعلى نفس المنوال يشاهد ويتلقى عالمه وأرضه؟!.

يفيدنا هنا اتجاه في عالم النفس يسمى بـ «الجشطلت»، فكيف يصور لنا هذا الاتجاه تلقينا للأشياء، والظاهرات، للنظر من خلال «الجشطلت»[1] GESTALT. حيث يمكن أن نجد في الاتجاه أكثر من ناحية مهمة لبحثنا، فكما هو معروف تؤكد هذه المدرسة أن «فالكل منطقياً ومعرفياً سابق على أجزائه»، أي أن الإنسان وفي مواجهته الوجود والموجودات يعاينها أولاً ككل، ثم يأخذ بعد ذلك بمعاينة أجزائها جزءاً جزءاً، متفحصاً تفاصيل الأشياء وهذا يؤكد ما نذهب إليه من أن الإنسان العارف يتصور الوجود ككل. ولكن هل الكل هو مجموع الأجزاء؟!. يقولون: «إن الأجزاء لا تصبح أجزاء، ولا تقوم بوظيفتها كأجزاء حتى يوجد الكل الذي هي أجزاء له. وتزعم النظرية الجشطلتية أن الكل لا يساوي مجموع أجزائه كما أنه (أي الكل) ليس مجرد أكثر من أجزائه، بل إن الكل له بنية وديناميات داخلية وهو ارتباط متكامل وهذا ما يجعله مختلفاً اختلافاً جذرياً عن الشيء الذي ينظر إليه وكأنه مجرد مجموع أجزائه»[2].

إذاً فالكل ليس مجموع الأجزاء، بل هو شيء يختلف، وهذا أيضاً يصب في ما نذهب إليه. أما كيف يمكن فهم الوجود والموجودات من قبل العقل حسب النظرة

---

(1)GESTALT: كلمة ألمانية ومن مصطلحات علم النفس صعب ترجمتها وتعني أقرب ما يكون الصيغة أو الشكل، النموذج أو الهيئة أو البنية، أو الكل المنظم. نظريات التعلم. جورج إم غازدا وريموند كورسيني. عالم المعرفة. ص 240 أكتوبر 1987. الكويت.

(2)نظريات التعلم. دراسة مقارنة. المرجع السابق ص 244.

«الجشطلتية»؟ تعتبر هذه المدرسة «أن التعلم والتفكير الحقيقيين ينطويان على الوصول إلى لب المشكلة وفهم البنية التركيبية للموقف الذي تقوم فيه، وتحقيق التبصر فهم الجوانب الأساسية المطلوبة لكي تصبح القضية المطروحة ذات معنى ودلالة»[1]. إذاً العقل يروم جوهر الأشياء وصيغة تركيبها ليمكنه عقلنتها وذلك بإعطائه معنى لها. كما يشير هذا القول لناحية مهمة تؤكد أن العقل في عملياته المعرفية يرمي للوضوح، بمعنى معرفة تركيب بنية الأشياء والظاهرات المدروسة ومعرفة علائقها، وارتباطاتها الداخلية والخارجية، وهذا ما عنيناه عندما قلنا إن العقل روائي وقصصي، وبمعنى أنه يفسر العلاقات في الأشياء ذاتها، وفيما بينها بعضها ببعض وصولاً للكل، ومن الجدير بالذكر أنه ليس من الضروري أن يكون ما يتصوره العقل حقيقياً، فما هو حقيقي يمكن أن يكون من نسج العقل ذاته. إلا أن ما تقوله الجشطلتية، وما تصوره إنما هو أسلوب العقل في تناول الأشياء، وهذا حق. طبعاً للنظرية تفصيلات أخرى في كيفية إدراك الكل، ثم إدراك الأجزاء مثل الاستبصار (Insight) والفهم (Undersanding)، والتنظيم (Organisation) وصولاً إلى المعنى (Meaning) وللنظرية مبادئها وقوانينها التي لا نرى ضرورة لتفصيلها.

إن ما يهمنا إذاً من «الجشطلت» هو مبدؤه الهام والقائل: إن الإنسان يدرك الظاهرات ككل أولاً، ثم يتمعن بالتفاصيل، وعليه فالإنسان يدرك أولاً المشهد ككل، ثم يتفحص التفاصيل بعد ذلك، فإذا كان مضمون الكل هو مضمون الأجزاء، فالكل هو الأجزاء، والأجزاء هي الكل، فالوجود بالاستقصاء الأول متحد، وله جوهر واحد، ولا يكون بالطبع كذلك، إلا بتحقق بعض من الشروط أولها الجهل بالوجود والموجودات، والجهل يكافئ القول بأن ساحة الشعور لدى الإنسان خالية من إقرار أي حقيقة مفهومة. لا يجب أن يفهم من ذلك، أن لا معرفة على الإطلاق، بمعنى عدم وجود أي مفهوم، فمثل هذه المفاهيم أدوات، ووسائل للمعرفة. كما يجب ألا يغيب عن البال أن ليس كل ما يسمعه المرء ويلقنه يكون مفهوماً لديه فهماً موثوقاً.

(1) الإنسان وعلم النفس. د. عبد الستار إبراهيم. عالم المعرفة. عدد شباط عام 1985 ص 59. دولة الكويت.

صحيح أن الإنسان يتلقى كثيراً من التعاليم، والتقاليد، والمفاهيم في المجتمع، من خلال التربية أيضاً، هذا أمر لا شك فيه، إلا أن هذه المعلومات والتواضعات المفروضة من قبل المجتمع والبيئة الأسرية لا تشكل قناعاتنا، وخاصة بالنسبة لبعض الناس ممن يرومون الوصول لمعرفة موثوقة، ألم يشك الشكاك بكل شيء، ألم يفعل ديكارت ذلك، حتى بعض الفلاسفة العرب، وقفوا من الموروث موقفاً مماثلاً. يقول «أبو حامد الغزالي» في «الإحياء»، مثلاً: «قالت الصوفية (العلم حجاب، وأرادوا بالعلم العقائد التي استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد أو بمجرد كلمات جدلية حررها المتعصبون للمذاهب وألقوها إليهم، فأما العلم الحقيقي الذي هو الكشف والمشاهدة بنور البصيرة فكيف يكون حجاباً وهو منتهى الطلب»[1].

فالمؤكد أن تراكمات الثقافة التي تنهال على رؤوسنا، وتحشى بها أدمغتنا حشواً، تبقى لدينا غير مفهومة تماماً بجزئها الأعظم، فنحن في الواقع لا نفهم فهماً حقيقياً إلا ما هو نتاج خبرتنا. كما يجب ألا ننسى تعلم اللغة، الأداة الأكثر أهمية للعمليات الفكرية، وهي شرط لا بد منه للتأثير المنطقي المفهوم، والمنظم، فهذه العوامل جميعها، لا بد وأن تكون متوفرة، ولكنها جميعها لا تعني معرفة للوجود، أو فلسفة، أو علماً، لذلك تجاوزنا مرحلة الطفولة المبكرة، لأن بحثنا يشترط مرحلة من النضوج الفكري لا بأس بها، فسواء أكان ما قاله فرويد، أو لاكان، أو بياجيه وغيرهم صحيحاً أم لا في المرحلة المبكرة من العمر، وهم مختلفون بطبيعة الحال، فإن بحثنا يبدأ من التفكير الواضح، محاولين استنتاج ما هو بدئي في نظرة الإنسان في لوحة الوجود.

كما لا بد من شرط مهم للغاية بمثل هذا التفكير، ولو أنه رتب على الإنسان أتعاباً هائلة ومشاقاً معرفية كبيرة، وهذا هو الوجود، فصمت الوجود الظاهري هذا، ونقول الظاهري، لأن الإنسان بداءة، وبالاقتصار على الوعي وحده، لا يمكنه معرفة إلا الظاهر، والظاهر في الموجودات لا يفصح عن حديث أو قول يمكن للإنسان فهمه.

طبعاً للموجودات لغتها الخاصة، وكذلك للوجود في تطوره وتحوله وتغيره لغة خاصة، إلا أن هذه اللغة اكتشفت فيما بعد، وليس للوهلة الأولى، فالوهلة الأولى لدى الطفل الناضج، وكذلك لدى الإنسان البدائي، كانت لغة أسطورية ورمزية، وجمالية،

(1)إحياء علوم الدين. أبو حامد الغزالي. ج10 ص 255.

وذات معنى. فلسفة الوجود كالوجود ذاته شيء مختلف، ونحن إن فهمنا لغة الوجود نستطيع قطع شوط كبير في فهمه، وهذا اقتضى آجالاً وأزماناً طويلة.

على كل حال قاد صمت الوجود هذا إلى إشكالية معرفية كبيرة لدى الإنسان، إذ دفعه مضطراً إلى أن يمنح مضامينه هو للوجود، بينما بقي الوجود آجالاً طويلة صامتاً على حاله، كما قاد صمت الوجود إلى إشكالية لا تقل خطراً، وهي اختلاف النظرات باختلاف الأشخاص، فلو كان الوجود ناطقاً كنطقنا، ومفكراً كتفكيرنا إذاً لجنب البشرية كثيراً من الجهد، وكثيراً من اختلاف وجهات النظر. كما نجم عن صمت الوجود فقدان المرجعية، أي فقدان مقياس للحقيقة، وخاصة في ظل غياب العلم، وحتى العلم والحقيقة العلمية، قد لا ترضي كل الناس، مما يعني أننا ما نزال نعاني فقدان المقياس، لأن هناك أموراً لا قياس لها بسبب كونها معنوية. والعلم ذاته في فترة من فتراته كان يعكس وجوداً ميكانيكياً آلياً، قريباً من نظرة الإنسان العادي في القرن 17 و 18، مادية (فورباخ) مثلاً، بل إن هندسة إقليدس تترجم لعالم منبسط ذي بعدين... إلخ.

وما دمنا نتحدث عن الوراثة، فمعلوم أن اللغة، والمفاهيم (الزمان، المكان، الأكبر، الأصغر، فوق، تحت... إلخ) هي مفاهيم مكتسبة، وحتى (الأنا والشخصية) أيضاً مكتسبة، يضاف إلى ذلك (المفاهيم الدينية، والعادات، والأعراف، والحلال، والحرام... إلخ) وهي أمور مكتسبة. لكن ما هو موروث وملقن عن طريق التربية شيء، وما هو الحق شيء آخر، إضافة لأن كل هذه الأمور مساعدات في البحث العقلي، أي لا تشكل علماً بذاتها. ومما هو موروث أو نجد أنفسنا به:

1- الإنسان خير بالأصل:

ننتقل الآن لاتجاه آخر في علم النفس من شأنه أن يضع يدنا على أمر مهم للغاية، ومؤثر في معرفتنا، آلا وهو (الاتجاه الإنساني Humanistic)، ويمثل هذا الاتجاه (ابرهام ماسلو Maslo) و (كارل روجرز Rojers) وآخرون، والفكرة الرئيسية لدى هذا الاتجاه هي: «أن الإنسان بطبيعته مدفوع لفعل الخير، وأنه ينطوي على دافع رئيسي للنمو والارتقاء والإبداع وتحقيق الذات»[1].

(1)نظريات التعلم. غازدا. كورسيني وكتاب آخرين. المرجع السابق ص 240.

إذاً فالإنسان حسب هذا الاتجاه مدفوع لفعل الخير لأنه خير، ويؤكد ذلك أحد ممثلي هذا الاتجاه الرئيسيين وهو (كارل روجرز)، الذي يذهب صراحة، معتبراً أن: «الإنسان خير بطبيعته»، وهذه الخيرية لدى الإنسان هي من الركائز الأساسية في نظرتنا المعرفية، لذلك، وتأكيداً لمقولة الاتجاه الإنساني الأساسية هذه، قال «كونفوشيوس» حكيم الصين العظيم منذ زمن بعيد: «إن الناس قد ولدوا صالحين، ويجب أن يبقوا صالحين ما داموا أحياء»، كما وصف الإنسان الطفولة بـ«البراءة» منذ القدم، وهو وصف عميق، ومعبر، وحق.

كما أن المعروف أن الإنسان العادي يبادر أخاه الإنسان الآخر في اللقاء الأول لهما بمشاعر التجرد والنَّزاهة، مانحاً الآخر الثقة، واضعاً به الأمل، ومتوقعاً منه الطيبة والخيرية. وبالمثل يتلقى الإنسان الوجود كذلك .

ويتضح من هذا أن الإرادة الخيرية، أو الطيبة كما يقول أيضاً «كانت» هي كنه الإنسان، وللإرادة الخيرة هذه دور كبير في عمليات الإنسان العقلية البدئية، وهو ما يتسم بأنه بدئي بنا، لماذا؟. بما أن الذات لا عهدة متينة لها بما هو مكر، وما هو فساد، وما هو خطأ، فإنها تتلقى الوجود بحسن طوية، واضعة به آمالها، مغدقة عليه كرماً، وجوداً، وانبساطاً، وغنى. هذه حقيقة تتضح من دأب الذات فعل ذلك حتى في المراحل المتأخرة من العمر، فنحن كأناس عاديين كثيراً ما نتوقع من الأحداث الجديدة الخير، كما نتوقع من رفيق العمر الخير أيضاً. نبتدئ بالخير والأمل، ونرتاح لذلك، وكأن الخير والأمل ينسجمان مع طبيعة الذات، وهذا طبيعي، كما أننا نشعر بالقلق، وعدم الاستقرار، عندما نفكر بالشر والخديعة... الخ، وذلك لأن ما هو شر، وما هو غير الحق هو مخالف لطبيعة الأنا والإرادة الخيرة.

المؤكد بالنسبة لنا أن الأنا خيرة بالطبع، ولهذه الخيرية أثر كبير، لأن الخيرية تقتضي الاستقامة بالإضافة لكونها غنى وعطاء، وامتلاء، وهذا الجانب الذي يصبح جزءاً مهماً من جوهر الوجود، وظاهراته، حيث يكون الوجود حميمياً، وصديقاً مترعاً بالخير العميم والغنى، والامتلاء، فجزء من جوهر الوجود عزة وكرامة، ووفرة، وعطاء. ومن المؤكد أن الإنسان سيكتشف لاحقاً كم أن الشر موغل في قلب الوجود، وكم أن عاهة المرض العتيدة تنخر أجسادنا لتحيلها رماداً، وكم أن عدم المنطقية

تسود في كثير من الأحيان، محيلة ما بأذهاننا من استقامة، وحق إلى بطل ودمار، والمؤكد هنا أن المسار المعرفي للإنسان ليس هو المسؤول فقط عن قلب نظرتنا، أو جزء كبير مهم منها رأساً على عقب. بل أحداث الحياة ذاتها تساهم في ذلك مساهمة كبرى، وتشكل ذاتية على نقيض الوجود، أو رافضة له، أو ذاتية تشعر بالاغتراب حياله، لنأخذ مثلاً «الموت»، يبدو أن الموت أمر طبيعي، لأن كل شيء يموت في الوجود، أو يتغير ويستحيل، إن راعينا التعابير العلمية، إلا أن هذه الاستحالة تأخذ لدى الإنسان أبعاداً كارثية. لماذا؟.

بما أن الإنسان يتسم بالوعي والإدراك، فهو يدرك سلفاً أنه سيموت يوماً ما، ويقترب الموعد أكثر، باقتراب الإنسان من نهاية العمر، علماً بأن الموت قد يحدث في أي وقت، وفجأة، ودون منطق، إذ كم من الناس قد فقدوا الحياة وهم في ريعان الشباب، وخلفوا وراءهم أطفالاً وعائلات تهيم على وجوهها، بل وأين المنطق في رحيل الإنسان المتخصص (النادر الوجود)؟ أين المنطق عندما نصل لحالة مزرية من الناحية الصحية، ويتعفن جلدنا وهو حي، وتفوح رائحته بعد أن كان نضراً؟!.

إن الانكسار الحاد بالموت من الوعي إلى الرماد شيء غير معقول، سيما وأن الإنسان مسلح بوعي، وبمعرفة للمستقبل ويعرف مصيره. ترى ما أحواله العقلية، والنفسية، عندما يبلغ أواخر العمر، بينما شبح الموت منتصب أمامه يرافقه في كل حين، في الزاوية، وعلى طرف السرير، وهل يستقر الوعي على حال، عندما يعاني الإنسان ذلك؟! إنه لا معقول الوجود، أن يوجد معاً وعي وموت، إلا أن ذلك واقع. والأنكى من ذلك أن يعزز الإنسان من لا منطقية العالم ويلجأ إلى اضطهاد وقتل أخية الإنسان لغايات أقل ما يقال فيها إنها غير شريفة.

إذاً يحدث الموت لدى الإنسان بانكسار حاد. ولأن الإنسان ينفرد بالوعي والإدراك، فإن هذا الأمر يشغله، ويصعب عليه التصور كيف أن وعياً كاملاً، وحياة كلية سيتلاشيان كلياً. ولأن طقوس الموت تمثل الحزن العميم والقنوط يصل ببعضهم لدرجة لا يمكن وصفها. هذا الشيء لا يوجد لدى الكائنات الحية الأخرى، وغير الحية بالطبع، فالحيوانات مثلاً لا تتوقع الموت، ولا تعلم أنها ستموت، فلا تحزن قبل حلول الحدث، ولهذا الأمر بالذات، كما أن موت بعضها لا يحزن بعضها الآخر، فأنت تسحق

ذبابة أو نملة بقدمك، بينما تبقى البقية لاهية ماضية في نشاطها، على عكس الكائن البشري.

ولأن حدث الموت أمر لا يمكننا التفكير به، دون أن تنشأ فينا مشاعر الحزن، والإحباط والقنوط تصل لدرجة كارثية.

لنتصور الآن أن طقوس الموت في مجتمع ما، تضخم الأمور، ماضية في تصوير الموت، وكأنه مصيبة كبيرة، وذلك عن طريق العويل، وصرير الأسنان، مثلاً، أو عن طريق شق الثياب، أو التمرغ على الأرض، أو أحياناً يصل الأمر لدى بعضهم للإغماء، ولنتصور أن ذلك يحدث أمام الأطفال، فما هي المشاعر التي ستنمو داخلهم يا ترى؟.

لا شك تشبه مشاعر الانهدام الكبير، وكأن عموداً هو محور البناء قد انكسر فجأة لينقلب كل شيء على إثره، ويصبح كومة من القطع، التي لا شأن لها، تنحفر مشاعر مأساوية، عميقة هي قمة في الكارثية. مثل هذه المشاعر ستترك في الأطفال مشاعر توقع الكوارث، وتوقع الكوارث يستدعي مشاعر الحزن، والخوف، والألم، والهم، تستقر في الذات كحقيقة ممكنة، وتبقى ماثلة في الذات، مع أن مسبباتها تغيب عن وعينا، وتبقى هذه المشاعر في حنايا الذات مكدرة إياها في كثير من الأحيان، مشكلة جزءاً منها، دون أن تتمكن من معرفة سببها، بل كل ما نشعره في ذواتنا هو توقع المأساة، توقع الكارثة، فكم ستكون مشاعرنا المحيطة بهذه الأحاسيس مكربة، ومحزنة، إنها تشكل قبضة حديدية في قلب الذات، مهددة إياها. طبعاً نحن هنا نتحدث عن أحداث وقعت وتقع للأطفال، من شأنها غرس مشاعر الكارثية، التي تكون أقوى، وذات مفعول قوي بقدر ما نخرج في طقوسنا عن رزانتنا العقلية، ونتصرف تصرف من فقد عقله، أما فيما بعد، فنحن سنعلم أن الموت حق، لأن كل الموجودات ستموت، وكوننا مؤمنين فلا موت لدينا، بل انتقال من حياة إلى حياة أخرى. لكن رغم أننا قد نفكر هكذا، إلا أن مشاعر الكارثية التي ألقيت في نفوسنا إزاء خبرات مأساوية مهمة مرت على مرأى منا، وكنا قد شاهدنا ما شاهدناه من تصرفات لا عقلانية، وكأن الوجود قد انهار، لا بد ستحفر في ذواتنا وجوداً سيبقى مستمراً، يطل برأسه بين الفينة والفينة، دون أن ندرك له علة، منغصاً حياتنا. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن كل الخبرات السيئة التي نعانيها هي مثل خبرة الموت الموصوفة

إياها، لا بد وأن تفعل الشيء ذاته مشكلة ملف ذواتنا، كانتهاك حقوقنا، وحقوق الآخرين، أو العدوان المستمر... الخ.

وبالطبع فإن تلون الذات بهذه المشاعر سيؤثر على نظرتنا الإجمالية للوجود، وعلى معرفتنا لهذا الوجود، ومكانتنا به، وسنصبح أكثر تواضعاً، وأقل زهواً وفخراً، وأكثر موضوعية، وبالتالي لأقل سعادة وأكثر تجهماً. من هذا يتضح لنا ترابط الأمور، وتشابكها بعضها مع بعضها الآخر.

إذاً الأخلاقية بالوجود وبنا إنما كانت، لأن ذواتنا خيرة بطبيعتها، هذه الخيرية المتسمة بالتلقائية، والبساطة، وقلة الخبرة، فذواتنا صرفة، خالصة، تمثل الخير، والتوجه الخيري، والخيرية تستدعي الاستقامة بالتصرف، والصدق، وهي عناصر مهمة في البحث العقلي الذي يمكنه أن يكون علمي التوجه.

إذاً جزء من جوهر الوجود هو أخلاق، وغنى وامتلاء، وعطاء، وجانب من ذات الجوهر، هو جمال ورقة وزهو وأيضاً جانب من العملية العقلية، والإدراك، جمالي، يتضح هذا من أن إدراك شيء يعني تحديد هذا الشيء، وتمييزه، وبالتالي تقيّمه، وهذا يعني ترك تفاسير كثيرة، وممكنات كثيرة، والوقوع على شيء مخصوص يخص الشيء المدرك، وهذا كله عملية فنية (الفرز، الترك، وما يكونه الشيء تحديداً)، يتطلب من العقل جهداً تعينياً، وهذا الجهد فني يتضح ذلك أكثر من معاينة الفنيين، وأصحاب الحرف والأعمال في كل شيء، فالعثور على هندسة بناء ملائمة يتطلب فناً، وكذلك معاينة أمر في بناء ومعرفة ما هو غير ملائم، وما هو غير مكتمل (ناقص) يتطلب فناً، وكذلك ما يعترض المهني أحيانا من عقبات تتطلب حلاً، فإيجاد الملائم، والذي يفي بالغرض هو فن وجمال، إلا أن الجمالية الفنية (الأدبية، والشعرية، والتصورية، والموسيقية) تنحو نحو إيجاد معانٍ وجدانية، ويختلط بها ما هو وجداني بما هو فني، فالجمالي جزء من بنية العقل، لولاه لتعثر العقل جداً في إدراكه للوجود (علماً وعملاً). أما عندما يكون الغرض ليس إدراك الوجود بالمعنى الفلسفي والعلمي، فإن الجانب الفني ينساق مع المشاعر الوجدانية والعاطفية بمختلف أشكالهما.

فجانب من جوهر الوجود إذاً جمال، إلا أنه وفي المراحل الأولى من محاولة إدراك الوجود يكون الجانب الفني مشبعاً بالمشاعر الوجدانية، والعاطفية، وذلك

بسبب ضحالة الخبرات بالمعنى الواقعي والعلمي والعملي، فالخيال مجنح، والعواطف مشبوبة، قوية. ويتلون ذلك، بالطبع أيضاً، بما كان للتربية من أثر في صياغة شخصياتنا، كل هذه النواحي معاً تشكل جوهر الوجود، ولا بد بالطبع ونحن نذكر التربية، من أن نذكر الدور الرائد للأب والأم، فعواطف الحب والحنان من جانب الأم، وأثر الأب المهيمن، ومرجعيته الصلبة يشكلان بالطبع أمراً لا يمكن تخطيه وهاماً للغاية، يتضح ذلك من كون جوهر الوجود جمالياً، أخلاقياً، عاطفياً، بمعنى الحب والحنان من جانب، ومن الجانب الآخر توعد وعقاب وترصد ومتابعة ومقاضاة، بمعنى ذلك الذي يرفض تصرفاتنا، ويقيمها، ويكون الحسيب، والقاضي، سيمنحنا وفق ما نستحق، وما قمنا به من تصرفات. والوجود بهذا الشكل يشكل معنى الإلهي في جوهر الوجود، أي ذاك الإلهي، الذي يكمن خلف الظواهر في الأعماق المعنوية البعيدة، وهذا يشكّل تجربة الإلهي عند الصوفي، والفيلسوف، والإنسان العادي، يتضح ذلك من مشاعرنا التي تذهب أحياناً في تأويل ما يصيبنا من عثرات، وكأنها عقاب لنا، وكأن هناك قوة تعلم عنا كل شيء حتى ما يدور بخلدنا، وما كنا اقترفناه دون أن يعلم بنا أحد. هذه المشاعر التي قد تكون أحياناً حادة هي ما يقود الصوفي للتطهر، وإلى أن يكون دقيقاً جداً في تصرفه، فليس من المستهجن أن نجد من الناس من يتجنب الدوس على الأعشاب الخضراء النضرة، لأنه يعتبر أن عمله هذا إنما ينصب في خانة الأخطاء، وليس من المستغرب أن نجد من يتجنب قتل حشرة... الخ، ويكون ذلك بحسب التربية التي يتلقاها الإنسان.

يتضح ما قلناه، إذا تذكرنا أننا وفي مرحلة ما من حياتنا، كثيراً ما اعتقدنا بتواصل ما خفي بين ضميرنا وتصرفاتنا، وبين شيء ما خفي يكافئنا، أو يَضرُبنا أشد الضرر، هو أشبه بالقوى السحرية، والتي تربط تصرفات معينة من قبلنا بنتائج معينة تترتب على تلك التصرفات، مبعث هذه النتائج هو قوة ما تسري في الوجود، تدرك مكنونات قلوبنا (إنها هنا الخرافات)، وإنها هنا ما يقوم به كثير من الناس من وضع ما يبطل الحسد، ما يرد الشيء. إنها تصرفاتنا الغريبة، وإنه الوجود الغريب. تجمعت لدينا إذاً، وبالاستناد لبعض معطيات علم النفس من الاتجاهات المختلفة، ما يجعلنا نعتقد أن الوجود بمجمله وجزئياته يبدو لنا في مطلع وجودنا الواعي، الناضج، وكأنه

يتضمن الإنسان، فالوجود بالجوهر يعكس ماهية الإنسان، ملونة حسب وراثة معينة، وجهاز عصبي خاص لكل إنسان وتربية خاصة تشغل ضمنها سيرتنا الذاتية دوراً.

وكل ذلك بحاجة لدراسة، فمثلاً قولنا إن للوراثة دوراً، إنما نعني به، وبالاستناد إلى علم النفس، الذي يعنى بالطباع، وتصنيف الشخصية هو كون الإنسان (نظرياً، أو عملياً)، أو (متزناً ـ انفعالياً) على سبيل المثال. يقول «إيزنك»: «من الحقائق المعروفة جيداً... هي أن الفروق في هذه البنى وفي وظائفها محدودة بالوراثة إلى حد بعيد»[1]، ولا يقصد بهذه الطباع تمييز حاد، رغم أنه قد يكون كذلك بين حدي التطرف، ولكننا نقصد كون هذا الإنسان يميل للنظر، وللفكر، أكثر من كونه يميل للعمل، أو نعني بالضبط كون النظر لديه يفرض نفسه بقوة في شخصيته، وأنه من يجد لذته في التفكير، وتقليب الأفكار والآراء، والتعاطي معها، رغم كون العمل لديه محبوباً بدرجة أو بأخرى، ولا نقصد بالطبع أن النظري فاشل عملياً، ونقصد بالعملي ذلك الذي في الحد الأقصى لا يولي الفكر، والأفكار اهتماماً يذكر، أو يوليها بدرجة أقل مما يوليها النظري بدرجة محسوسة.

أو نعني كمثال آخر كون الإنسان «انبساطياً» أو «انطوائياً»[2]. وكما تحدثنا في الفقرة السابقة يمكننا التحدث هنا.

أو كأن نقول، مثلاً: إن الناس إنما ينقسمون إلى «رومنسيين» وإلى «واقعيين»، مكررين القول ذاته. أما دور الوراثة في ذلك؟.

إنها تمنحنا الإمكانات بحيث نكون هذا أو ذاك. ومن المؤكد أننا لسنا جميعاً متشابهين، من حيث إمكاناتنا، وإلا لماذا لم نكن كلنا «ابن سينا» مثلاً؟!.

وقد يقال إن ظروفاً معينة، ملائمة وفرت للرجل ولم توفر لسواه. نعم. قد تلعب الظروف دوراً لا ينكر، ولكن أن تكون الظروف الملائمة فقط هي من نصيب رجل واحد، أو عدد قليل جداً من الرجال، دون الملايين، أمر لا يفسر وحده هذه المواهب.

---

(1)علم النفس الحديث ونتائجه الاجتماعية. هـ. ج. إيزنك. ترجمة د. عبد المجيد النشواتي. وزارة الثقافة 1996 ص 69.

(2)علم النفس الحديث ونتائجه الاجتماعية. هـ. ج. إيزنك. ترجمة د. عبد المجيد النشواتي. وزارة الثقافة 1996 ص 45 وما بعد. ج. ع. س.

كمـا أننـا بالمثـل نجـد أن للتربيـة دوراً، ونقـصد بالتربيـة هنـا تلـك المتلقـاة، والممارسة من قبل الوالدين، ودور كل منهما بالأسرة، وعلى سبيل المثال، لا بد وكما تتصور هذه الدراسة من أن يكون للتربية المتشددة، والمتعقبة، والناقدة دور في بعض ظروف الخبرة البشرية، كالتجربة الصوفية، على سبيل المثال، خاصة من جهة الرياضة الصوفية، وطلب التطهر، والاستغفار، والسلوك الدقيق الحساس المبالغ به، كما أن التربية، ولأنها تركت بصماتها على الشخصية، فلا بد وأن تؤثر في المضمون الشعري للشعراء، مثلاً، بخلاف تلك التربية المتساهلة، والتي تترك الحبل على الغارب للأبناء، فمن المحتمل ألا يختبرهؤلاء تجربة تكتسب سمة الحدة، كالتصوف مثلاً. ومثل هذا الكلام يجب ألا يكون مستهجناً، لأنه على وفاق مع معطيات علم النفس الحديث، الذي يقر حسب ما أوردنا: أن التربية الأولى للطفل تترك بصمات لا تمحى على شخصيته، بل وتحكم هذه الشخصية لدرجة لا يستهان فيها فيما يقوم به وهو كبير راشد. وبالطبع تعمل الظروف بالمحايثة مع التربية. مثلاً:

من المعلوم، ونظراً لظروف معينة، كمتطلبات الدراسة، مثلاً، التي تفرض علينا الالتزام والمواظبة على الدرس وقتاً طويلاً كل يوم، إضافة لما تتطلبه ظروف المعيشة من إرجاء للزواج إلى وقت مقبول، وفي أثناء ثورة الشباب، مما يؤدي لإرجاء هذه المتطلبات إلى وقت يكون بعيداً أحياناً. كما قد يؤدي أحياناً شد انتباهنا إلى أمور يكون لها الأولوية، ولا تحتمل الإرجاء كطلب العلم، مما ينجم عنه إغفال تلك المطالب لتظهر فيما بعد في سن متأخرة، ونسلك حينئذ ونحن كبار سلوك المراهقين، مما يعرف بسلوك «التصابي»، وبالمثل أية حاجة حيوية لا تشبع وتكون حيوية، لا بد وأن تعيق سلوك المعني بها، وتؤثر في تكوين شخصيته وسلوكه.

هذا مثال للمقدار الذي يكون للتربية، وللظروف مجتمعة من أثر في تفكيرنا وفي سلوكنا، فليس بمستهجن إذاً أن يكون للتربية أثر في تفكيرنا.

وإن لم يقل علم النفس كلمته في كل شيء، فلأن الإنسان ظاهرة شديدة التعقد، وخاصة في جزئها الواعي إلا أنه وفي مستقبل الأيام قد يتم رفع النقاب عن كثير من الجوانب الغامضة والمجهولة. جاء في كتاب «رؤى مستقبلية» «VISION»: «وربما ثلاثة أرطال ونصف من الأعصاب الموجودة فوق أكتافنا أكثر الأجسام تعقيداً

في النظـام الشمـسي، وحتـى في هـذا القطـاع مـن المجـرّة الـتي يوجـد فيهـا النظـام الشمسي. وعلى الرغم من أنه بإمكاننا إمساك الدماغ وتفكيكه عصباً عصباً فإنه لا تتوفر لدينا إلا أبسط الأفكار حول طريقة عمله»[1].

وعلى كل حال جملة الشخص هي ما يرسم كنه الوجود. وهذا أمر بديهي طالما أننا ابتدأنا من أنفسنا في رحلة المعرفة، وأن نبدأ من أنفسنا، هذا أيضاً، أمر لا مفر منه، يفرض ضرورة علينا بسبب صمت الوجود. إن الوجود يقدم لوحة صامتة، وما علينا سوى إسقاط رؤانا، وإسقاط ذواتنا، ومشاعرنا، وصبها في هذه اللوحة، وإن حاولنا هنا أن نخضع ما قلناه لاختبار، بعرض لوحات أمام طلاب، يجب أن يترافق ذلك بما كان هؤلاء الطلاب قد تعلموه من تفسيرات علمية، يستبعدون بها ذواتهم وكأنهم يتقدمون لامتحان، ولكن وبعرض المزيد من اللوحات، وخاصة تلك المشاهد التي لم يقل العلم فيها كلمته، أو مشاهد غامضة، ربما تلقي الضوء الكثير على ما قلناه.

على كل حال السؤال الذي يبرز الآن هو: إذا كان الوجود يستغرق في كلية الإنسان، فكيف السبيل للخروج من هذه الذاتية، ومعرفة الوجود كما هو بالواقع؟!.

إن هذا الجوهر الذي يشكل صميم الوجود، والموجودات، بحاجة لتفسير، بحاجة لمعرفة الهوية. ولأن أبعاد الوجود جلها معنوي (جمالي، أخلاقي، روحي)، يأخذ معنى المستمر والأبدي، لأن فكرة الموت والمحدودية ليست بعقل الطفل الناضج، بالإضافة لكون هذه الفكرة (الموت) بعيدة، وتقع في نهاية النفق البعيد من الحياة، فهي لا تكاد تخطر بشكل جدي، ولا تشكل هاجساً لديه. ولكون الطفل يشعر بأنه الجزئي، والكون هو الكلي، والجزئي لا شيء تجاه ما هو كلي، فالكلي عتيد، وأبدي، يهز المشاعر، ولأنه كذلك فهو سر، وهو غريب، يبعث على الحيرة والدهشة معاً، ولأنه ذلك معاً، فما هو؟.

السري والمدهش يبعث على التساؤل، والإشكالية والغموض يبحثان عن حل، وعن فك للغز. فما الوجود في كليته، وما هو معناه وكنهه؟.

أسئلة تلقائية تبحث عن إجابة، في الأثناء التي يشكل الجوهر كلاً واحداً عتيداً، ويتفجر التفسير كفكرة، تبدو جوهرية، ومفتاحاً للغز بأكمله، فيحتفل بها

(1) رؤى مستقبلية. متشيو كاكو. ترجمة سعد الدين خرفان. عالم المعرفة العدد 270. الكويت ص 108.

العقل، وتهلل لها المشاعر، إنه الكشف العظيم، إنه مفتاح الوجود، وهذه الفكرة المبدعة، هي ما سوف يكون أساس فلسفة، تشرح الوجود بكليته وتفصيلاته، إنها تبدو مشرقة، عظيمة، وجميلة معاً، تستقطب كلية الإنسان، ويمنحها كل اهتمامه، حتى يكون له مذهب في الوجود، مقبول ومعقول، ويفسر الوجود تفسيراً عقلياً ومعنوياً معاً، وتتداعى حلول كل ظاهرة، أي بتعبير أدق تجد كل ظاهرة تفسيرها من خلال هذه الفكرة، فهي مفتاح لها جميعاً. جميع الظاهرات تصبح طوع الفكرة الأساسيةوتعود لها. إنها حقيقتها النهائية والبعيدة. إنها قلب الوجود، وكأن جوهر الظاهرات فكر أو معنى، فتترابط معاً، وتجد (ملاطها) من خلال الفكرة التي تمسك بها جميعاً.

إلا أنه وبمضي الوقت، يفقد الحماس للفكرة، وتفسيراتها، ويبدو الحل الأول وكأنه يحمل في طياته ما هو غير متطابق مع الوجود، ويعود جزء من السبب لكون الإنسان بطبيعته، وعندما لا يجد جواباً يؤيد فكرته، أو ينفيها، ويتراجع عنها، ويمكننا تصور صحة ذلك عندما نضع تفسيراً لأحداث سياسية، ولعدم وجود ما يؤيد لنا صحة هذا التفسير نشك به، والشك هنا يؤدي لاحقاً لتقديم إجابة جديدة، وما ذلك إلا لأن التفسير احتمالي، وليس يقينياً، يفرض الاحتمال ضرورة كون الوجود صامتاً - في الظاهر طبعاً - حتى يبهت الحل القديم، ويفقد بريقه، ولكن السؤال ما زال ملحاً: إن لم يكن الوجود هكذا، فلا بد وأن يكون شيئاً آخر، وتنبثق فكرة جديدة، ويعيد العقل سيرته في الاحتفاء بها، ويلقى الوجود تفسيره، حتى يكون هناك مذهب جديد، يقوم على فكرة مخالفة، ولكن هذه الفكرة الجديدة هي أيضاً كسابقتها ستفقد بريقها، وبعد أن غطت الوجود تسحب منه وتتلاشى، ليُقدَّم بعد ذلك تفسيراً جديداً، حتى يصل الإنسان لقناعة أن هذه التفسيرات ما هي إلا كالأمواج التي تتكسر على الصخور، وتتلاشى، بينما يبقى الوجود هو هو، من شأنه أن تتكسر التفسيرات عليه الواحدة تلو الأخرى.

وفي كل مرة تطوى محاولة لتفسير الوجود، حتى يصل الإنسان لقناعة مضمرة تزداد رسوخاً، بشكل واع، أو بشكل غير واع ضرورة، لأننا وفي كل مرة نكون قد اغترفنا مقداراً لن يعوض مما هو مضمر في ذواتنا ومحدد: أنه ومهما كانت التفسيرات

التي نأتي بها، فإن واحدة منها لن تكون صائبة، وجديرة بالثقة، لأن الوجود يقبل كل التفسيرات حتى المتناقضة منها، ولأن الحقيقة حسب المنطق العقلي لا يمكنها أن تكون كذلك، فالوجود إذاً في حقيقته قد لا يكون عقلياً ومعنوياً بالمرة، وعليه يجب أن يكف العقل عن تفسيراته الحماسية والمتفائلة، التي تبرز عند ظهور الفكرة، ويتلقفها بشوق، ويجمع كل الظاهرات بها، وتبعاً لها في جريان سريع لدرجة قد لا يمكنه إيقافه، لأن كل النوافذ والأبواب الموصدة، تفتح، ولا يمكن للعقل إلا وأن يتلقى كل الظاهرات التي تُقبِل واضحة، مُفسَّرة، في مسعى لتفسير كل الوجود في جلسة واحدة، حتى ليمكننا تخيل الوضع كمن التقط كرة في البداية، ثم بعد حين قليل بضعة منها، ثم بعد ذلك الكثير مما يحيط به دفعة واحدة، وكل منها يتطلب المعاينة، والمتابعة، فيمسك بشيء، وتغيب أشياء أخرى، لأن سعة العقل لا يمكنها تتبع كل الأشياء في الحين نفسه، وكأن الأمر يتطلب فريق عمل لا شخصاً وحداً، لأن الوجود يبدو وكأنه فتح على مصراعيه، والعقل في حال من النشاط الفائق، فالذاكرة تتذكر كل شيء ويصبح الرجوع للحالة الطبيعة صعباً، ورويداً رويداً تعود الأمور لطبيعتها، وتنسل الفكرة بالشكل الذي تحدثنا عنه إلى حيث لم تكن، ولكن العقل يكون قد تعلم دروساً.

إذاً لا يمكن فهم الوجود بالعقل وحده، هذا إذا لم نقل إنه غير عقلاني، وغير حي بالمرة، فيجب إذاً أن يكف العقل نشاطه، ويوقف مغامراته لأنها دون جدوى، كما أنها تستنْزف طاقة كبيرة بالشكل الذي أتينا على ذكره، وأولى بتوفير هذا الجهد، وهذه الطاقة لما ينفع، ويكون حقيقياً. ولكن ما هو النافع والحقيقي؟! وكيف يمكننا فهم الوجود؟!.

نتيجة الخبرة التي مر بها وعي الإنسان، وعقله كما أسلفنا، يكف من ذاته عن أن يقوم بفاعلية مماثلة، ناهيك عما يجب عليه التخلي عنه من رؤى، وتصورات، وأفكار، وما كان قد وضع بالوجود من أمل، وحب، وحنينية، ومعية. إن الوضع العاطفي والانفعالي يترجم حالة من الإحباط، وحالة من الوقفة الحيادية تجاه الوجود، والموجودات، ويبدأ الإنسان يدرك الجانب المظلم للقمر. فالوجود محدود، لأنه لا يملك عقلاً ولا إرادة، ولا روحاً، وهو من حيث المعنى لا شيء، لأن ما بجعبة الإنسان من معانٍ كانت قد استنفذت، ففرغ الوجود، وفرغت ذاتية الإنسان، فالإنسان هنا محدود جداً، وفارغ، وما في جعبته من سهام قد أطلق دون جدوى، ولأنه خاوٍ،

فوجوده خاوٍ أيضاً وصفيق، وتنقلب نظرة الإنسان شيئاً فشيئاً من محب لوجوده إلى غير مكترث به، وبنفسه ذاته، وهنا نتذكر ما قاله أحد الفلاسفة عندما لوى أحدهم قدمه (أن سيد أبكتاتوس الذي كان عبداً ... كان يعامله بقسوة شديدة، وأنه ذات مرة أخذ يلوي ساقة للتسلية، فقال أبكتاتوس لسيده لو واصلت لويك لساقي فإنك ستكسرها، قال هذا بهدوء، ولكن سيده استمر في لويها حتى كسرها، وهنا قال أبكتاتوس بلطف ورقة، ألم أقل لك بأنك ستكسرها[1].

طبعاً القدم هنا جزء من الوجود، ومن الفيلسوف فيصح عليها ما يصح على الوجود، وموقر بالذات.

وليت الأمر يتوقف عند هذا الحد، بل قد تأخذ النظرة السوداوية بغزو الذات الفارغة، مما نجده لدى بعضهم، وهنا علينا تذكر قول «زهير بن أبي سلمى»:

«سئمت تكاليف الحياة ومن يعش ثمانين حولاً، لا أبا لك يسأم»

كما يقول الكاتب «محمد عزت نصر الله» عن «أبي العلاء المعري» في مقدمة «رسالة الغفران»: «وقد تأفف من الحياة ومن نفسه ومن زمن رياسته حساسة وطعن بالحكام وحقد على الجميع»[2].

ويذهب «شبنهور» الفيلسوف الألماني إلى الشيء ذاته في نظرته السوداوية للوجود: « فوراء العالم من حيث هو امتثال،... يتكشف العالم من حيث هو إرادة، وهو عالم تطرح فيه مسألة القيم... وعندئذ يعي الإنسان عدم التناسب المريع الذي يبرز بين الغايات المتبعة والآلام التي يمكن حسبانها، أو الجرائم التي بثمنها يشتري النصر الزائل، والسعادة المخيبة على الدوام، وينكشف له في الوقت ذاته عدم المعقولية العميق الذي يسيطر على هذه الإرادة العمياء المطابقة لنفسها في أعماق الأنانيات التي لا ترتوي، التي أصبحت فيها وكأنها تجزأت وانعزلت عزلة وهمية، فيما أغشى أبصارها سراب العدد، هذه الإرادة الضارية التي تمزق نفسها بمخالبها بالذات»[3]. وبدرجة أقل حيث تبدو ظواهر

(1) قصة الفلسفة. د. فتح الله المشعشع. مكتبة المعارف. بيروت ص 132. مرجع سابق.

(2) رسالة الغفران. عن دار إحياء التراث العربي. بيروت. حققها وشرحها محمد عزت نصر الله. عام 1968 ص 5.

(3) الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه. جان إدوارد سبنلة. ترجمة تسير شيخ الأرض. مراجعة. د. عربي درقاوي. وزارة الثقافة في ج. ع. س. ص 171.

الوجود وأحداثه مما لا يدخل السرور على القلب، نجد مثل ذلك في أقوال الفيلسوف الوجودي «جان بول سارتر»، مثلاً، حيث تبدو نتف الغيوم المبعثرة في السماء كـ «الجدري» و السيارات كـ «الصراصير» أو «الحشرات». وقد يصبح الوجود عدائياً، ومخيفاً، وتزداد الهوة بين الإنسان، وعالمه، ويصبح الإنسان مغترباً عن وجوده. بل ويصبح الوجود شبه كابوس دائم.

إلا أن ما قلناه هنا يمثل الحد الأقصى الذي يمكن أن يذهب إليه بعضهم، ليس من الضروري أن يصل الإنسان لمثل هذا الموقف، صحيح أن الوجود قد لا يتضمن ما اعتقد فيلسوف المعنى أنه يتضمنه. لكنه ليس لا شيء بالمرة، وإلا كيف نفسر وجود الحياة، وإصرارها على ترسيخ وجودها، وتطورها، ووجود ذكر وأنثى، وهذا التنوع الهائل من الكائنات، ووجود الإنسان نفسه «الوعي»؟.

نحن حكمنا أننا لا نستطيع البرهنة على وجود معنى ما في الوجود، ونحن أيضاً لا يمكننا البرهنة على عدم وجود أي معنى بشكل من الأشكال.

فكما أن الوجود ليس خيراً، فهو أيضاً ليس شراً، وذلك لازم من الموقف الذي انتهينا إليه بعد الخبرة، أو بتعبير أدق تتكافأ الخيرية مع الشرية، باعتبار الوجود حيادياً في المعنى أو على الأقل ما تم خذلانه مضامين ذاتية بدايتها ونهايتها الإنسان. أما من حيث السلوك وبعد أن كان الإنسان يحيا مترفعاً، مأخوذاً بالأفكار العظمى التي تهون إزاءها صغائر الأمور، يفطن الإنسان لأمر دنياه، وينخرط في حمأة الحياة الاجتماعية، والمعيشة التي كان يعتبرها في ظل أوضاع تؤمن الضروريات، ليست بذات معنى، ومن صغائر الأمور، يأخذ بالاهتمام بالاقتصاد والسياسة.

أما الموقف من إدراك الوجود فيأخذ منحى آخر، فإن اقتصر حتى الآن على غزو الوجود بفكره، ينقلب الوضع إلى منتظر، مترقب حديث الوجود، ولكن الوجود لا يتكلم؟!.

هذا صحيح باللغة التي نفهمها، ولكنه يتحدث حديث الأفعال، وأفعال الوجود التلقائية هي خير دليل على كنهه، بل وتفوق من حيث القيمة العلمية إجباره على التحدث عن نفسه في المخابر، والتجارب العلمية، كما يؤكد ذلك علم الكموم. إذ عندما يفصح الشيء عن نفسه بنفسه، يكون أصدق من جعله مضطراً للإفصاح عن نفسه. لأنه يفصح عن لغز في سياق معين، له مقدماته، ونتائجه التي لا نقع عليها في المختبر، كما يصل

الإنسان لفكرة أن فهم الوجود ككل قد لا يكون من الصواب، بل يجب الاكتفاء بمعرفة الجزئيات. إذاً ليس فقط طبيعة العقل وتكوينه مسؤلين عن عدم فهم الوجود، بل يساهم الوجود وتكوينه في عدم الفهم وليس صحيحاً تماماً ما ذهب إليه «كبلر»: «إن تركيب طبيعة عقولنا لا تتيح لها معرفة أي شيء معرفة[1] كاملة فيما عدا الكميات» إذ ليس المطلوب من العقل أن يكون عجائبياً وإلا لكان مخلوقاً غير طبيعي.

يترتب على ذلك بالطبع الإقلاع عن عمليات العقل السابقة، وما تتصف به من جريان متسارع، تقود إليه فكرة مفتاحية واحدة، حيث لم يعد المطلوب إدراكه كافة الظواهر وربط الوجود ككل بدءاً من فكرة بدئية واحدة كما قلنا، حيث كان يقتضي ذلك ضرورة جريان الفكر، لأن ما هو موضوع أمام العقل وجبة كبرى. أماالآن فالأمر مختلف، لأن المطلوب مختلف، فالمطلوب متواضع هو الوجود جزءاً جزءاً. عندما يفصح الوجود عن كنهه جزءاً جزءاً، وظاهرة ظاهرة، أو حتى جزءاً من الظاهرة فإن عقل العالِم يحل محل عقل الفيلسوف والفنان، وهو بالطبع متناسل منهما، ويجب التنويه هنا بأنه ليس كل عامل بالحقل العلمي هو عالم، يتضح ذلك من الازدواجية الفكرية لدى كثير من العلماء، إذ كثيراً ما يكونون علميين بالمخبر، والمعمل، ولا يكونون كذلك بالحياة الاجتماعية، وحول نظرتهم لحقيقة الحياة والوجود يقول الدكتور «عبد المحسن صالح»: «من الغريب حقاً أن كثيراً من المتعلمين والمثقفين (ودعك من العوام)، لا يزالون يعتقدون حتى الآن في أن بعض الأمراض النفسية والعصبية تنشأ أساساً من الجن أو العفريت للإنسان أو أنه يتقمص جسده»، ويتابع الدكتور «عبد المحسن صالح»: «ومن ذلك مثلاً أن بعض المتعلمين والمتعلمات ممن حصلوا على مؤهلات جامعية قد جاؤوني يوماً وأسروا إليَّ أن المدعو «الشيخ» طلعت يستطيع أن يشفي بعض الأمراض عن طريق نفر من الجن»[2].

«لكن المأساة قد تصل إلى ذروتها عندما نعرف أن نسبة لا بأس بها من العلماء المتخصصين، في معاهد البحوث والجامعات يعتقدون ما يعتقد فيه عامة

(1)حدود العلم. ج. سوليفان. الفصل الثالث. صادر عن الدار العلمية. بيروت. لبنان ص 15. 1972م.

(2)الإنسان الحائر بين العلم والخرافة. د. عبد المحسن صالح. عالم المعرفة. عدد 235 ص 81. تموز 1998م. الكويت.

الناس، وكأنما هم نبذوا معادلاتهم ونظرياتهم وقوانينهم، وتركوها وراءهم في معاملهم»[1].

وفي كتاب «تجديد الفكر العربي» لـ «د. زكي نجيب محمود»: «إنك في يومنا هذا ليأخذك العجب، إذا ما أتيح لك أن تجالس طائفة من رجال العلوم الطبيعية لتستمتع إلى ما يديرونه بينهم من أحاديث عن تصديق وإيمان. إذا ما فتح لهم موضوع الخوارق والكرامات، إنهم عندئذ يقبلون وهم في نشوة السعادة والرضا أن يحكى عن أصحاب الصلاح والطيبة والتقوى، كل الخوارق التي تبطل أي قانون شئت من قوانين الطبيعة، كأن الله تعالى يرضيه أن تكون سنته في كونه لهواً وعبثاً، إن هؤلاء العلماء وهم في معاملهم لا يقبلون إلا أن تكون قوانين العلم حاسمة صادقة، فما الذي يصيبهم إذا ما تركوا معاملهم وعادوا إلى منازلهم يسمرون؟... أيتركون عقولهم في معاطفهم البيضاء في حجرات المعامل، ليعودوا إلى منازلهم وقد فرغت رؤوسهم إلا من الخرافة وانعدام النقد وسرعة التصديق؟... أيثقل عليهم عبء العقل، فيلقون به آناً بعد آن ليستريحوا في ظل الخرافة الندي الطري الممتع اللذيذ»[2].

فالعقلية العلمية الحقيقية هي ما توصلت أن تكونه بالخبرة الحقيقية. ولكن هل العلم هو ما ينطق بالحقيقة؟.

إن العلم يقفز فوق جوهر الخبرة الشخصية، بالشكل الذي أتينا على ذكره، محيلاً الوجود إلى كمات، وحركات، وطاقة، وأبعاد... الخ مما يمكن من معاينته، وقياسه، والتعاطي معه، ولا نعلم ما إذا كنا نتعامل مع أشياء هي كمات فقط، وطاقة وحركة بالمعنى العلمي، أم لا، إذ ليس، ولأننا نتعاطى الشيء، ونقيسه يمكن أن يكون ضرورة كذلك. ولكن العلم يبرهن باستمرار أنه يكتشف الغامض، ويحقق تقدماً في كل مجال، وكل حين، مقدماً الإجابات، المرة، تلو الأخرى على كثير من الأسئلة، ويحاول أن يقدم رؤية كونية واضحة، بأسلوبه ولغته الخاصة، والجواب النهائي لكونه على حق أم لا، لا يتم إلا عندما يتمكن من الاستمرار في تقديم إجابات ويتقدم

(1)المرجع السابق ص 273.

(2)المرجع السابق ص 273.

بتفسير نهائي، عندها قد يكون ذا جدوى بالفعل في هذا المجال، وحقائقه بالفعل حقائق نهائية، ولأن مثل هذا الأمر يبدو بعيد المنال، إن لم نقل مستحيلاً، فسوف يبقى أمر الجوهر دون حسم، وذلك لأن الحقائق التي نبحث عنها فلسفياً غيرها بالمرة من الناحية العلمية، وذات طبيعة مغايرة، ومما لا يمكن البرهنة عليه قطعاً، إما أن نعثر، ونصطدم بما لا يمكن أن يفسر بشيء كالملاط لا تصدق عليه مفاهيمه، ومواصفاته، أو استمر في تقديم تفاسير مجزوءة لا تفي بالغرض، كأن يبقى شيء ما بين الأشياء لا يمكن تفسيره. عندها قد يحق أن نفكر وكأن شيئاً ما بالفعل مما كان قد تحدث عنه الفيلسوف، والمتصوف، «الشاعر، ويكون للحياة دور ما في الوجود. وحتى تحين الساعة لربما بقي الإنسان يتأرجح بين هذين القطبين. وهل اليافع هو الذي على حق أم الراشد الناضج، أم كلاهما معاً؟.

كما يجب ألا يغيب عن البال أن الفيلسوف وعندما ينفض يديه من محاولة تفسير الوجود تفسيراً عقلياً، معنوياً، قد يعود إلى عقله ذاته يتفحصه، إن من الناحية النفسية كما فعل «هيوم» بدراسته عن ما لدينا من إمكانات تمكننا من فهم الوجود والموجودات استناداً لسيرة الذات في تحصيلها للمعرفة، أو يعود للعقل ذاته يبحث به عن أساسيات الوجود كما فعل «كانت» في فلسفته النقدية، وكما فعل «الغزالي» في نقده وشكه. الأغلب أن الإنسان سيبقى متشككاً غير مستقر على تفسير نهائي لوجوده بأغلبيته حتى لو طال النجوم بعيداً، أو أقاصي الكون إذاً رأينا كيف يضع الإنسان ثقته بكونه، ويضع به كل خير وحق وجمال، وأملاً وثقة؟، والعوامل المؤدية لقلب هذه الصورة إن فكراً أو سلوكاً ذلك لأن الإنسان بمرحلة الطفولة في مجال الدراسات العنصرية يوضح أن الطفل سليم السريرة، وغير عنصري، ولا هو بمتحزب، جاء في كتاب «سيكولوجية الإشاعة»: «فإنه من الحقائق المعروفة أن الأطفال «ليسوا» متفتحي الحساسية للفوارق الأجناسية، وذلك حتى تقحم عليهم بفعل الأحداث أو بفعل مجاراة التعاظم الآبائي والثقافي» ويورد الكاتب حالة «جوني» بأعوامه السبعة عشر، الذي سأل أمه ذات يوم ما إذا كان يستطيع أن يدعو «تومي» إلى البيت لتناول الغذاء معه. ولما كانت الأم تعلم أن الكثيرين من التلاميذ الزنوج يتعلمون في مدرسة ابنها فقد سألته «هل تومي أبيض أم زنجي؟». وأجاب الابن «لست أدري، فقد فاتني أن

أتبين ذلك، ولكنني سأتبين ذلك حين أراه في المرة القادمة» ثم يقول الكاتب: «ومثل هذه البراءة في الوعي الأجناسي لا تصمد كثيراً في مجتمعنا»[1].

إن التفكير العنصري والفئوي (العشائري)، والإثني، والطائفي وما يتبعه من سلوك مكتسب، يحدث نتيجة الانخراط بالحياة الاجتماعية، حيث السباق على المكانة، والسيطرة، والنفوذ، واللوذ بالأقرب والمجانس، والنفور مما هو بعيد ومغاير مما هو واقع الحياة . كذلك يحدث الانقلاب نتيجة للجدل مع الطبيعة، والبيئة الاجتماعية المعقدة، وإن الحياة الاجتماعية «ليست المعية وإنما الصراع» كما يقول «جان بول سارتر» في جانب منها، حيث يخسر الناس «كل طهارتهم الذهنية والخلقية».

إذاً يحدث نتيجة الممارسة، واختبار الأشياء، والطبيعة أن يتخلص الإنسان من مشاعر الجمال والخير والحق، ولكأن نقص الخبرة معناه مشاعر حسنة. إذاً يتعلق الأمر بنقص الخبرة وذلك لكون الإنسان «صفحة بيضاء» بداءة...

إن مشاعر الحب والحنان، والألفة هي ما توافق الطبع البشري ونموه، ونشاط ملكاته التلقائي، فهي ألصق بالنفس البشرية، فيبادل وجوده هذا الحب، فالإنسان يبادر بالخير، لأن طبيعته خيرة بالأصل ويبادر بالجمال لأن طبيعته تتذوق الجمال... الخ.

2- والإنسان صفحة بيضاء بالأصل:

إذا كان خَيِّراً حقيقة، وعاطفياً أيضاً، فإنما ذلك بالواقع لأن الطفل يولد بالأصل «صفحة بيضاء» من الناحية المعرفية، يقول «إخوان الصفا»: «ثم أعلم أن كثيراً من العقلاء يظنون أن الأشياء تعلم بأوائل العقول مركوزة، ويسمون العلم تذكراً ويحتجون بقول أفلاطون: التعلم تذكر. وليس الامر كما ظنوا... والدليل على صحة ما قلنا إن كل ما لا تدركه الحواس بوجه من الوجوه لا تتخيله الأوهام، وما لا تتخيله الأوهام لا تتصوره العقول... وعلى هذا القياس حكم سائر المقولات، فإنها مأخوذة أوئلها من الحواس... والدليل على ذلك أن العقلاء متفاوتو المرتبة في إدراك

---

(1)سيكولوجية الإشاعة. جودون أولبرت وليوبوستمان. ترجمة د. صلاح مخيمر وعبده ميخائيل رزق. دار المعارف بمصر ص 153- 154. 1964.

المعقولات، وذلك راجع إلى تفاوتهم في جودة الحواس وفي حسن تأملهم للموجودات وأسباب أخر شتى»[1]. وفي القرآن الكريم ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والبصر والأفئدة لعلكم تشكرون﴾[2].

إذاً نحن نذهب غير ما ذهب إليه «سقراط»، وتلميذه «أفلاطون» حيث كان سقراط يعتقد بأن: «المعرفة بأسرها أصيلة وفطرية في الإنسان»، وعندما حث سقراط تلامذته بقوله: «اعرف نفسك» كان يطلب إليهم أن ينقبوا عميقاً في عقولهم، حيث تكمن كل الحقائق آخر الأمر»[3]. إلا أن بعض المفكرين كـ «إخوان الصفا» و«جون لوك» كانوا قد علموا منذ زمن بعيد أن الطفل يولد وهو صفحة بيضاء، «لا شيء في الذهن إن لم يكن من قبل في الحس» حسب مجرى الفلسفة النقدية التجريبية gritcal empiricism التي ترد أصل المعرفة إلى التجربة التي تبدأ بالإحساس[4].

ونحن نعتقد أن هذه حقيقة راسخة لا مجال لدحضها، ولهذه الحقيقة أهمية كبرى من حيث إن الإنسان يتلقى الوجود وهو جاهل، بالمعنى المعرفي والسلوكي أيضاً، بل إن العاملين بالذكاء الصناعي ينطلقون ببناء أجهزتهم بحيث تتعلم السلوك عن طريق الخطأ والصواب مما يعرف بالاتجاه «من الأسفل إلى الأعلى» أي من نقطة الصفر مقلدين بذلك تعلم الطفل. إن الطفل بوجوده هو ساذج، ولأنه ساذج فهو يثق بالعقل الذي يملكه، كما يثق بالوجود، فقد منحه أمله ومحبته، كما منح عقله الثقة ذاتها، فكل فكرة، وكل تصور هما حقيقيان، لذلك فإن للعقل مطلق الصلاحية والحق في التفكير، وعليه فالفعالية العقلية هنا قوية للغاية، وتفكير الإنسان يذهب دون حذر ضرورة.

كما أن لكون الطفل (صفحة بيضاء) أثراً كبيراً في كون ساحة الشعور خالية، ولأنها خالية فهي مليئة بالعواطف، وما يشغل ساحة الشعور هنا هو انفعالات، ومشاعر وجدانية، ودوافع غريزية بدائية. ولأن طبيعة المعرفة هنا هي هكذا حكماً وضرورة، فالإنسان الحدث والطفل هما شاعران، لأنه ليس لديهما خبرة ومعرفة عن

(1)تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون. فروخ. مرجع سابق ص 384.
(2)قرآن كريم. سورة النحل آية 78.
(3)جون لوك. عزمي اسلام. عن دار المعارف مصر عام 1964 ص 200.
(4)الغرب والعالم. رايلي. مرجع سابق ص 159.

حقيقة الوجود الخارجي، فهما لا يفهمان بالضبط ماذا تعني المادة، ولأنهما لا يملكان إلا العواطف فحقيقة الوجود هي من ذات ما يملكانه من عاطفة ووجدان، لأنهما لا يمكنهما أن يقارنا الحقائق بشيء لديهما كمقياس، فإنهما يطبعا الوجود بطابع الحياة والعاطفة، ويكون الخيال قوياً.

إن كون الطفل صفحة بيضاء، وكونه تبعاً لذلك ساذجاً، فهو يثق بفكره وبالوجود، ولا يدرك أن هناك فاصلاً واختلافاً نوعياً بين ما هو عاطفة، وما هو فكر، وما هو وجود مادي، فيكون الوجود فكراً وعاطفة، ويكون الفكر وجوداً وكوناً، إذ أن الإنسان بالأصل لصيق بكونه، وتبعاً لذلك جيرته حسنة معه، فما يعتمل بقلبه وشعوره يعتمل بالوجود وهو حقيقة به، فيضفي الحيوية والشاعرية، وما بجواره، وما بحوزته على وجوده ذاته، وهذه حقيقة مسيرة الإنسانية، كما هي حقيقة مسيرة الإنسان الفرد.

«من قبل... عندما كان اليهود يخترقون الصحراء.. كان يهوه إلهاً متنقلاً يكافح معهم في معاركهم ويهزم أعداءهم... وعندما دخلوا غزاة أرض كنعان... صاغ اليهود يهوه في الصورة التي كانوا هم أنفسهم عليها، فجعلوا منه إلهاً صارماً، ذا نزعة حربية بالغة العنف، وعندما استقر اليهود في أرض كنعان، تطلعوا إلى ربهم، وجعلوا منه إلهاً آخر يحميهم من الأعداء بطريقة مسالمة، ويمن عليهم بالمطر في مواسمه، والريح عندما يكونون في حاجة إليها.. والشمس فيما تكون الحاجة إليها أشد»[1].

وليس اليهود فقط هم كذلك، فهذا شأن الإنسان دوماً: «فقد تصور المصريون آلهتهم على شاكلتهم، عاشوا على الأرض وتعرضوا فيها لما تتعرض له الحياة الإنسانية من أفراح وأتراح، واعتورهم ما يعتري الإنسان من ضعف وموت. وكان لهم ما له من غرائز، وشهوات. بيد أنهم إلى جانب ذلك تمثلوا الإله الأكبر أيّاً كان اسمه، أو مكان عبادته، بأنه الإله العظيم... القوي... الطيب... العادل... الرحيم»[2].

إن الطفل الحدث بشكل عام غير منقطع السرة عن الطبيعة، فهو في قول آخر، وحسب التعبيرات الحديثة «غير مغترب» عن الطبيعة وعن بيئته الاجتماعية، فالاغتراب حقيقة شيء لصيق بالإنسان الناضج، المجرب، والخبير.

---

(1)قصة الديانات. سليمان مظهر. ص 9.

(2)قصة الديانات. المرجع السابق ص 29.

إن المتصوف حقيقة: هو ذلك الإنسان المربوط السرة بالوجود، شأنه شأن الحدث، بل إن التجربة الصوفية في حقيقة الأمر هي تجربة الحدث بالدرجة الأولى، ولا يعني ذلك أن الكبار لا يتصوفون أحياناً، وخاصة في المجتمعات القديمة التي كنا تحدثنا عنها، وهم كذلك في كل عصر، خاصة عندما تضطرب الظروف، ويشغل الإنسان بأمور الحياة والمعيشة إلى درجة لا تسمح لعواطفه بأخذ مجراها، والتعبير عن نفسها، فإنها تنكفئ، ويشتد بها الحنين إلى الانفراج والارتواء، وقد تشكل أزمة حتى تجد الوقت المناسب لتعبر عن نفسها بسلوك ديني قد يكون متزمتاً، إذ لكم ذرفت «رابعة العدوية»، الفتاة البسيطة الدمع السخين على مذبح الإيمان والتطهر. وما كان ذلك ممكناً لو كانت هذه العواطف قد وجدت متنفساً منذ البداية، وبالتدريج، لأنها مما يلزم التصوف فسحة من الزمن، والظرف حيث يظهر بشكل تلقائي. ولقد قيل «عندما يكون الشعب جائعاً مضطرباً، فإنه لا يفكر كثيراً في الحياة بعد الموت كما يفكر بالخبز والسلام. ومن هنا عبد الإيرانيون عدة آلهة عبادة سطحية... فلم يطلبوا النيرفانا كالهندوسيين، بل راحوا يصلون من أجل وفرة المحصول، ومن أجل الانتصار على الأعداء والمعتدين»[1].

إن ظروف التصوف متوفرة للطفل الحدث أكثر من أي إنسان سواه، سوى رجال الكهنوت والرهبان.

وهكذا ترى أن عوامل كثيرة تتضافر لجعل الإنسان صوفياً، منها ما هو بيئي، ومنها ما هو ظرفي، وراثي، لأن التصوف هو معاً تجربة انفعالية، عاطفية بالدرجة الأولى كما يقول الدكتور «شرف» في كتابه «حركة التصوف الإسلامي»، والانفعالية متاحة أكثر في مرحلة الطفولة والحداثة.

ولأن مضمون التجربة الصوفية هو انفعال وعاطفة، وتصور بالدرجة الأولى، فهي إذاً بعيدة عن المضمون العلمي بالشكل المعروف في سلم المعرفة الإنسانية،فإذا كانت الفلسفة تبغي الحقيقة دون أن تستند إلى معطيات تجريبية كافية، فإن التجربة الصوفية هي بعد تجربة أدنى بالمفهوم العلمي، وهي في أصلها نتاج ذاتي، بينما تنطلق الفلسفة من حالة التجرد من الغرضية نسبياً، ومن عقلية علمية، فكانت إرهاصاً للعلم دون أن

(1)قصة الديانات. المرجع السابق ص 263.

تكون علمياً، لأن ما يستند إليه الفيلسوف هو وقائع قليلة، وغالباً سطحية، لأنه يمتح من الوجود ما يبلل به شفاهه دون باطنه، بينما يمتح من ذاته لب نظرته وجوهرها. فإن كانت التجربة الصوفية هي بالتحديد الاتصال بالذات الإلهية عبر سلوكات مناسبة هي المجاهدات عبر الأحوال والمقامات، فإن كنه هذه الذات تصورية، وهي انعكاس لما يؤثر في الصوفي، ويعتمل في عقله وذاته، وما يشكل بيئته وتربيته، لذلك هي بعيدة عن الجو الفكري المتجرد، وكذلك الجو العلمي ضرورة، لأن صلة الوصل في التجربة الصوفية هي (عواطف وأحاسيس من لون الحب والغضب، والإدانة، وأحاسيس الشعور بالذنب، والسعادة... الخ)، أي باختصار خلاصة ذاتية الإنسان وخبرته وما بهما من مسلمات تقبل على عواهنها.

3- الإنسان كائن عاطفي بالأصل:

«يقرن الطفل عمل جواره بإزالة وضعه المادي الذي يكدره. وبالتالي المستحب والمكدر ينجمان بادئ ذي بدء من تلبية أو عدم تلبية الاحتياجات البيولوجية، أي الانطباعات البصرية والسمعية. وتتخذ كافة هذه الانطباعات طابعاً مستحباً، أو مكدراً حسب الوضع الذي تندمج فيه، وتخلق بذلك البوادر الأولى لجملة انفعالاته العاطفية»[1].

وهذه الحقيقة مهمة للغاية لأنها أساس التصوف بما هو تجربة عاطفية، وقد اتضح لنا لماذا يكون الإنسان عاطفياً وذلك لكونه صفحة بيضاء، غير منقوش عليها بعد خبرات ولا علم بالشكل الكافي، وبالعمق المطلوب، ومن هنا فما يملأ ساحة الشعور والوعي هو العواطف والانفعالات بمختلف أشكالها وهي مشاعر (خيرة، جميلة، ورقيقة شاعرية) لذلك تزداد كتابة الشعر عند الحدثان. فلقد ابتدأ كل منا حياته الثقافية شاعراً، كما كان قديساً ومتصوفاً بشكل ما.

ولكون الطفل الحدث لم يطلع بعد على شرور العالم بالشكل الكافي، ولا على أن الفكر يمكن أن يكون بخلاف الواقع حيث لم تتح له الفرصة بعد، إنه يتصور الوجود سهل التناول، فهو في الواقع يعكس سذاجته وبساطته، فإن مكنون معرفته مزدحم بكل توقعات الخير والنجاح، والآمال العراض، فهو يأمل الخير من الوجود، وواثق به أيما ثقة.

(1) من محاضرة الدكتور نقولا بنوت ألقيت في كندا عام 2000م مرجع سابق.

وإن الإنسان يكون بأوج غمرة نموه الفيزيولوجي والعقلي، الذي ينعكس على الوجود قوة، إضافة لمشاعر الاعتداد والثقة بالنفس، والقدرة، لأن الإحباط لم ينل منه بالقدر الكافي بعد، فهو يتصور الوجود حق، لأنه لم يكتشف البطل بأبعاده. كما يتصوره جميلاً، لأنه لم يتصور القبح ولم يكتشفه، وكذلك الخير، فهي معانٍ يأخذ بعضها برقاب بعض، وهي في أساسها تجد بيئتها المناسبة في السذاجة، والبساطة، والجهل في حقائق الوجود كما هو موجود وكائن بين ظهراني الصوفي الحدث، وإن المعرفة هنا مشحونة بقدر كبير من العواطف والانفعالات الوجدانية، لذلك فالفلسفة التي هي فكر هي ابنة التصوف، كما أن العلم هو الدرجة الثالثة، وابن الفلسفة التي انطلق منها العلم، وكانت أساساً له، كما لا يعني ذلك أن العلم درجة أرفع من حيث القيمة، إذ لا غنى عن الفلسفة لأنها إبداع، وكشف، وخلق بالدرجة الأولى، وتأليف بين حقائق الكون الجزئية والمتناثرة، إذ كثيراً ما تضيف الفلسفة إلى حقائق الكون حقائق أخرى تجعله أكثر غنى، ولقد قيل: «إن نظرية ما، مهما بلغت دقتها العلمية، تحتوي على مفاهيم غير علمية، وقد تكون هذه المفاهيم غير العلمية أكثر من العلم أو أقل منه»[1].

ولئن كانت روح الإنسان، وساحة إدراكه تفيض بالمشاعر العاطفية (حب، حنان، أثرة، فرح، حزن)، والمشاعر الجمالية المرهفة، إضافة للمشاعر الأخلاقية (حق، عدل، خيرية) بأجلى صورها، فإن الإنسان يضفي هذه الجوانب على الوجود الماثل أمامه، فيكسب الوجود ذات المعاني إياها، فيكون الوجود معنوياً عاطفياً، يبادل الإنسان ذات العواطف. ولأن الإنسان هنا مربوط السرة بالطبيعة، وبالوجود، ولأنه لم يختبره، ولا يعرف إلا ما يدركه حوله، وما هو قريب منه، وما هو قريب ومحسوس كائنات تتحرك، تتعاطف، فهو ينقل أجواء الأسرة وعلاقاتها، إضافة إلى ما هو به وراثي، وحكماً نتيجة وضعه، ينقل كل ذلك ضرورة إلى الوجود الخارجي والكون، فيكون للظواهر الخارجية (حجرة، شجرة، نبتة.. حياة وروح ... الخ):

«عندما علّم ماهفيرا ... لم يفهمه البشر وحدهم فحسب... بل فهمته المخلوقات التي تزحف، والطيور التي تطير، وأرواح الخضر والأشجار... فهمته كلها

(1) بمناسبة الحديث عن ماركس والماركسية. أنطوان مقدسي ص 80. مرجع سابق.

لأنه كان يعلم عقيدة تقول: إن لكل شيء روحاً... وهي نعمة لجميع المخلوقات على وجه الأرض». وكما يقول «رافين رايلي»: «إن الانفصال بين الإنسان والطبيعة الذي لاحظه «وايت» في تقاويم العصور الوسطى لم يكن بالتأكيد قد اكتمل مع حلول القرن التاسع حتى في أشد أجزاء أوربا مسيحية، فقد ظلت فكرة الفلاحين عن الطبيعة الحية، كما سنرى، بعد قليل عقبة في وجه الثورة العلمية إلى ما بعد عام 1500م، بل لا يزال الفلاحون اليونانيون حتى اليوم يغنون لأمهم الأرض وابنتهم الزيتونة»[1].

وعلى ذلك أورد أيضاً هذا التصور للحجر وعبادته، وللطبيعة كما يفترض أن «بوذا» يتصورهما، كما تخيلها الروائي الشهير «هرمان هسة»: «إن هذا الحجر حجر، وهو أيضاً حيوان ورب بوذا، فحرمته عندي ومحبتي له لا ترجع إلى أنه كان شيئاً، وسيصبح شيئاً آخر، بل لأنه كان معاً ولأمد طويل كل شيء، وسيظل دائماً وأبداً كل شيء، أحبه لأنه حجر وحسب، لأنه يبدو لي الآن وهنا حجر. في كل علامة وتجويف فيه أجد قيمة ومعنى، في صفرته وفي رماديته، وفي صلابته، في الصوت الذي ينطلق منه عندما أطرقه، وفي جفاف سطحه أو رطوبته... كل حجر هو البراهما»[2].

فإذا كان الحدث والبدائي لا يفهمان الظواهر مثلما نفهمها نحن، فلا يجب أن نسخر منهما، إذ لكم بقيت الإنسانية حتى فهمت حقيقة المادة، إذا جاز القول إنها فهمتها، وإذا اعتبرنا أن حقائقها الجزئية هي حقائقها حسب ما هو معلوم وحسب مقاييس العلم. وحتى الآن ثمة كثير من الناس هم في حيرة من أمرهم، ومن أمر تشكل هذا الكون، وأمر تاريخه، وأمر حقيقة الإنسان بشكل خاص، وحقيقة هذا التنوع الهائل للكائنات الحية. فهل كل ذلك دون معنى، وأمر سطحي، وقشري للغاية، ووجوده طارئ، أم أنها أمور تعتبر مدداً لصميم الوجود، لماهيته، أو للوجود بالأصل، وهي بالتالي تمتد بأصولها بعيداً في أساسات الكون؟.

فإذا كنا نحن ما زلنا في حيرة من أمرنا، فليس من البساطة أن يفهم الحدث ما هي المادة، وذلك يعود لصعوبة خروج الإنسان من ذاته واحتفاظه بوعيه معاً، فكيف

(1)الغرب والعالم. رافين رايلي. مرجع سابق ص 4.

(2)الغرب والعالم. رافين رايلي. مرجع سابق. عالم المعرفة. عدد حزيران 1985 ص 257.

الأمر بالنسبة لحدث هو بالحياة غر، وساذج، فلا شك فهو سيضفي هذه الروحانية بعمق على وجوده، ويصل به الأمر ليتصور بأن للوجود (جوهراً) و(ماهية) هما معناه وأصله، وحقيقته، وهذه الحقيقة هي طبعاً معنوية من ذات نسيجه. إن الحدث ليغرق الوجود بذاتيته إلى مدى بعيد، فلا يكاد يدرك إلا أشكال الظواهر المغايرة (صلابة، ليونة، ألوان)، ولكنه يدرك ذاتيتها بشكل مغاير لكونها ظاهرات مادية بالشكل الكمي الذي نفهمه.

إن ما يتفق ووجهة نظر الإنسان الحدث والطفل فعلاً هو نظرة الإنسان البدائي للمادة والموجودات، لأن مضمون الإنسان ذاته في هذا الطور من الحياة (الطفولة) ليس شيئاً آخر إلا الحياة النابضة، النامية، المتفتحة، العاطفية، الشاعرية، والخيالية، والجمالية إلى أبعد الحدود.

ولأن الإنسان يمتح من ذاته حقيقة الأشياء، فإن هذه الأشياء وهذا الوجود، مثل الإنسان حياة، وتفتح، يمتزج به الأمل، والثقة، مثقل بالعطاء، والخير والحب، ووجود كهذا جدير بالتعلق به وحبه، وسماع أنغامه وألحانه. ولأن الوجود يطالع الإنسان الحديث النشأة على ظواهر مختلفة (أحياء مختلفة، ديك، بقرة، حمامة، صخرة، جبل، شجرة، جدول... الخ)، وكل منها تتصف بصفات خاصة، ولها ألوان مختلفة، وأفاعيل مختلفة، فإنها تطالعه بالدهشة، والاستغراب، والعجب، وتشده ليفهم كنهها، وما تتضمنه، وما هي حقيقتها بالفعل، يختلط ذلك بما سمعه عن الآلهة، أو الجان، أو الملائكة، والغيلان، فيدفع ذلك بنفسه مختلف مشاعر الخوف، والترقب، والشعور بالوجود الساحر العجيب، فيطيب له المكوث في ذات الليالي المقمرة حيث تصدح أصوات الضفادع في قلب الوادي العميق، أو حيث ينخر السوس الخشب المهترئ.

لكم هو ساحر، ولكم هو مدهش، ولكم هو مليء بالأسرار عالم الطفولة، وعالم الإنسانية المبكرة، حيث تتقاذف الإنسان مختلف المشاعر والأفكار من عظمة، وصنعة، وسحر، وجلال، ولكن ما الحقيقة في كل هذه المشاعر، والأفكار؟ فلا بد من مجيب، فالإنسان ذاته يتقدم، ويتراجع، يأتي بالفكرة، ويتراجع عنها بعد حين، وهكذا كانت مسيرة الفكر قبل إظهار جزء كبير من الحقائق مع ظهور العلم، وهذا العالم هو عالم الجاهل البكر سليم الطوية إلى حد ما.

ج ـ أثر التربية:

وهل للتربية دور في التفكير والسلوك السحري والصوفي؟ وما أثر التربية؟.

إذا كان للتفكير السحري كل هذا الأثر، إن في الدين البدائي، أو في العلم والفلسفة، أو في تشكيل كثير من سولكاتنا الواقعية، وبعض من هواجسنا الداخلية التي نتحسسها، ونقبلها، دون تفكير على أساس أنها مما أثبتته الخبرة، أو التجربة اليومية المعاشة ذات مرة أو مرات. ولأن الإنسان جزء من الوجود، وتابع له، فالأصل هو هذا الوجود السابق في وجوده، والخالد في وجوده، فأنا عظيم بعظمته، ووضيع بوضاعته. إن فلسفة المعنى هي ما لا يمكننا البرهنة عليها، وإن كان هناك معنى فهو سر، لأن الوجود لا يفصح عنه، فإن صمت الطبيعة يجعل ذلك السر طي الكتمان، ولأن هذا السر مضمر، وغير محدد، لأن أفاعيله ذات المغزى لا تتكشف في مجال حياة الإنسان المحدودة.

وفي العهد البعيد نسبياً، كانت حياة الإنسان البدائي يحوطها الغموض، والألغاز من كل جانب، حتى سر الولادة من قبل المرأة لم يكن معروفاً لديه، فالذكر قام بفعلته منذ زمن بعيد، وقد يكون انتقل لمكان آخر، أو حدثت أمور كثيرة جعلته ينسى أن فعلته البسيطة أدت لما أدت إليه، حتى أن «ديورانت» ليذكر أن الذكر في حياة الصين القديمة غير مرتبط بالأسرة ومتشرد كما هو الحيوان، وهذا ما جعل المرأة تملك السر، وجعلها من أحد النواحي مقدسة، يقول ديورانت: «فقد كان تنظيم الأسرة في أول أمرها... قائماً على أساس أن منْزلة الرجل في الأسرة كانت تافهة وعارضه بينما مهمة الأم فيها أساسية لا تعلوها مهمة أخرى، والدور الفسيولوجي الذي يقوم به الذكر في التناسل، لا يكاد يستوقف النظر»، ثم «إن المرأة البدائية قلما كانت تعنى بالبحث عمن كان والد طفلها»[1]. وإذا كان الجهل قد بلغ بالإنسان درجة بعيدة، وإذا كان لكل مستوى من الوعي تفكير يناسبه، فإن الإنسان البدائي قد تصور، الوجود والموجودات بشكل حيوات، حتى إن أهل الصين القدماء قد «ملؤوا الأرض بالشياطين والآلهة الجديدة»[2]. وفي دياناتنا المعروفة (المسيحية،

(1)قصة الحضارة. ديورانت. ترجمة. د. زكي نجيب محمود. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة 1965م ص 57- 58 وما بعد.

(2)قصة الديانات. مظهر. مرجع سابق. ص 174 وما بعد.

الإسلام، اليهودية)، فإن هذه الأرواح تملأ الفضاء والأرض كما هو معروف، حتى وصل الأمر لتصور ضمير الوجود، ومؤسسه، وحقيقته يعرف كل شيء عنا، حتى أدق تصرفاتنا، وأدق أفكارنا. وما يجول بخواطرنا، وإن كانت الأديان هي تصوير، وتحديد لهذه القوى الكونية التي تصورها الإنسان، فليس من الغريب أن يكون التفكير والسلوك الصوفي هو رد فعل الإنسان على ما يعتقد أنه فعل وقدرة الوجود. إذ ومرة أخرى ما الرابط بين «خصائص القمر السحرية وخصوبة المرأة»؟ إذ لم يكن ليفرق الإنسان بين الطبيعة وغيرها بشكل جلي، إن الصلة الواقعية والمنطقية هنا مفقودة، فالسحر هو الرابط، وصلة الأشياء هنا سحرية، وكثير مثل هذه الحوادث يؤمن بها كثير من معاصرينا الآن، مثل تقلد بعض الناس (الخرزة الزرقاء) رداً للعين الحاسدة والشريرة... الخ.

إن مثل هذه الحوادث التي تقع لها شأن، إن في مسار حياتنا حيث تسفر عن تصرفات غريبة، يخضع كثير من الناس لسلوكات شتى، إن تشاؤمية، فيتأدبون، ويتنهدون، ويقنطون، ويعقلون دون سبب سوى هذا السبب الخفي، أويقومون بسلوكات غريبة تكمن أسبابها في هذه التصورات المضمرة التي لها شأن كبير بحياة الفرد، لأنها تخلق مسألة «الحرام» و «الحلال» لديه، ودليل صفتها الفردية هو كونها غير مشتركة بين الجماعات والشعوب، وعلى مستوى أدنى بين الأفراد.

ولما كان الإنسان قد اعتاد على تفكيره السحري، وربط تبعاً لذلك ما هو بداية، بما يأتي كنتيجة بعد ذلك، معتبراً أن البداية علة النهاية وأن بين الحادثين صلة فاعلة، سحرية دون تحديد لها.

إن واقع الربط هذا يعود لجذور بعيدة، وهو جزء من فعالية العقل، فالعقل روائي التفكير، أي يربط الأحداث بعضها ببعض، وعندما تكشفت العلاقات علمياً، انقلب الإيمان السحري ليقين علمي حقيقي، ونشأت الرابطة الحقيقية، التي هي القانون العلمي والسببية الحقة. إن بكاء (جلجامش) هو ضرب من السحر، مثله بكاء الصوفي، وعذاباته، كأن ذلك سيحفظ، ويرد عليه من لدن جوهر الوجود الواعي، وكأن الوجود يفهم، ويضمر، وينفعل، ويقوم بفعل هو حسب العمل الذي نقوم به، وبكلمة مختصرة وكأن الوجود إنسان.

فمن أين أتت الإنسانية لوجود مادي أصم؟ وما أصل التفكير والسلوك الصوفيين؟!.
لا بد وأن ذلك حدث نتيجة لنقلة، أو نتيجة لإلصاق صفة الأحياء بهذا الوجود.

- الأم أولاً:

من المعروف أن لأسرة الطفل أثراً في تكوين شخصيته، ورسم مستقبله، وردود فعله المستقبلية إن في المجتمع، أو في تكوين وجهة نظره فيما بعد ورؤاه، ولقد بات من المعروف في علم النفس الراهن إلى حد ما أثر الوالدين بالشخصية، مثل التعامل مع الرئيس الأعلى في العمل، وتقبل الآخرين، ومدى نجاح الإنسان بعلاقاته الاجتماعية، وتقبله للمجتمع، وتقبل المجتمع له. وباختصار يكشف علم النفس باستمرار أثر التربية في تصرفاتنا وشخصياتنا، ولا غرابة أن يعود التفكير السحري والصوفي بأحد جوانبه للتربية، وأثر الأم على الخصوص في تكون النظرة والسلوك السحريين. فمن المعروف أن للطفل حاجات، وأهم حاجات الطفولة الغذاء. ولما كان من غير المعروف متى يكون الطفل بحاجة للغذاء، فإنه لا مؤشر للأم يعلمها بحاجة طفلها للغذاء، فقد تشغلها ظروفها، وأعمالها عن الانتباه لوليدها، كما يمكن أن تكون من غير الملمين بحاجات الطفولة ودلالاتها، إضافة لأن الطفل بحاجة للأنس، والمداعبة باعتباره كائناً اجتماعياً، فقد لا يطيق كثيراً البقاء لوحده، الأمر الذي يعني الشعور بالوحشة، خاصة وإن ترافق ذلك ببداية حياة الطفل بالإقبال عليه ومداعبته، فإنه لن يطيق بعد ذلك خذلانه وبقاءه وحيداً، وعلى ذلك فالأسباب كافية لأن يقوم الطفل ببعض الأفعال كالبكاء، وقد يترافق ذلك ببعض الحركات الاهتزازية كبديل للغة التي لا يتقنها كمنبه للأم واستدعاء لها لتقوم بالاقتراب منه، وتلبية حاجاته وملاطفته، إذ لا شيء يعدل لديه اقتراب الأم منه وملاطفته، والضحك معه وحمله، ويتضح ذلك حتى عندما نكون أكبر سناً من ذلك، فكثيراً ما يكون ليد الأم التي تلامس عضونا المريض أثر كبير في تلطيف الألم، حيث نستطيب، ونتلذذ بدلك أعضائنا وتمسيدها من قبل يد الأم الرحيمة، الصادقة، الرقيقة. وعلى ذلك نحن نقوم بأفعال يتبعها عادة رد فعل من جانب الأم كنتيجة لتصرفاتنا، فيتعزز تبعاً لذلك تصرفنا، ويغدو عادة نلجأ إليها باستمرار، كلما أردنا شيئاً، حيث نعلم تمام العلم أنه لا بد من القيام بأفعال عندما

نبغي حاجة، ثم تأتي النتيجة تلبية لهذه الحاجة، فيتم الربط بين الفعل والنتيجة التي تأتي على أعقابه، إن عاجلاً أو آجلاً، فيكون ما حدث أولاً هو سبب وعلة ما يلي بعد ذلك.

إن هذه البداية وهذه النتيجة التي ترسخ في أذهاننا، وتتعزز، تنسحب بعد ذلك، وتنتقل إلى ما هو خارج، فيتصور الإنسان أن ما سبق من الأحداث هو العلة لما يأتي بعد ذلك من أحداث، وإننا لنجد في هذا الربط سهولة ويسراً وصحة.

ولأن الإنسان في البداية يتصور الموجودات، والوجود بمجمله حياة وحيوات، ولأن صلة الوصل بين الأحداث كثيراً ما تكون غامضة، فإن الرابطة لا بد وأن تكون من جنس ما يخبره ويعلمه، ولما كانت الموجودات حيوات، فإن ما يجري بينها هو نفسه ما يجري بين الأحياء، وما يجري بين الأحياء، ولديه خاصة هو أفعال، ثم تأتي ردود الفعل كنتيجة لهذه الأفعال، والرابطة هنا، كما الرابطة بين أفعال الطفل، وردود فعل الأم والمحيطين، ولما كان مغروس لديه (الطفل) أن صلة الوصل كثيراً ما تكون دون لغة، وكأن صلة وصل غامضة بين الأشياء تؤدي لأن تكون النتيجة رد فعل على فعل أو نية يأتي بها أولاً. وفي الواقع فإن كان أساس التفكير والسلوك السحريين يعود لردود فعل الأم بالدرجة الأولى على حركات وانفعالات تدفع بها الحاجة بشكل طبيعي الطفل باتجاهها، فإن للآخرين أثراً في تعزيز هذا السلوك وهذا التفكير، إذ من المعروف أن الطفل لا يستدعي أمه فقط، بل يستدعي الأخوة والأخوات لحمله ومداعبته، بل قد يستدعي أي إنسان آخر لنفس الغرض، وعندما يكبر ويشب، يطلع على علاقات اجتماعية وأفعال وردود فعل أساسها اللغة، والحديث العلني، والسري، والتهامس، والكتمانية، وعلاقات اجتماعية تقوم على الدس، والاغتياب، والنميمة، وعندما ينظر الإنسان بعد ذلك للحوادث الطبيعية، أو الاجتماعية، فإنه يتوقع أن صلة الوصل لا بد وأنها جرت بشكل خفي، وبكتمان، وبلغة سرية، وبشكل تآمري أو وفاقي.

إن تصور صلة الوصل بشكل غامض، وتقرير صلة الوصل بين الحوادث والأحداث، دون تحديدها يعود بأصوله لعدم إدراكه وتحديده صلة الوصل بين تصرفه الطفولي، وردود فعل الأم، وكل من يعرفه، ويشكل حقيقة راسخة، وقناعة باطنة

لديـه، إن هنـاك فعـلاً يتبعـه رد فعـل نتيجـة لـه، دون تحديـد صـلة الوصـل هـذه، فكـل ما يحدث أولاً، ويتبعه نتيجة لا بد وأن تكـون هـذه النتيجة رداً على مـا سبقها، وهـذا أصل الغموض، وقبوله كتعليـل للأحداث، فلا يمكـن للإنسان بحسب عادتـه، إلا وأن يعتقد بوجود رابطة بين الأحداث المتوالية، ولا يمكنه التصديق البتة أنه لا علاقة هنـاك، وإن حدث ذلك فإنه من الصعوبة بمكان، وبعد رحلة طويلة في درب المعرفة العلمية التي تتحقق بعد ذلك.

وثمة أمر آخر له أهمية كبرى هو طقوس السحر، والـتي تعـود بأصولها إلى تلـك الحركـات الطبيعيـة الـتي يقـوم بهـا الأطفـال لتحقيـق حـوائجهم. إن حركـات الطفولـة وصرخاتها هي طقوس الرضاعة وتلبية الحاجات، ولاستمرار هذا السلوك بـشكل بكـاء وصخب بعد ذلك، وبشكل صراخ ولغة، ومـا إلى ذلـك ينقـل سـلوكه هـذا إلى مخاطبـة الظـواهر الطبيعيـة الـتي يتـصورها حيـوات، وكائنـات تقبـع في الخفـاء، فإنـه يـستدرجها لتلبيـة حاجاتـه ببعض الـسلوكات ظنـاً منـه أنهـا تـستجيب، كـسلوكات الاسـترحام، والتـذلل، ويبلـغ الاسـترحام مـداه عنـدما يقـدم مـا هـو ثمين لديـه كالـذبائح والقـرابين، ومـا إلى ذلك، أو القيام بتعذيب الذات عندما يدرك أن مـا يرضـي الكـائن المجهـول هـو فعل الخير مما اعتاد فعله بشكل مصغر أمام أسرته ومجتمعه.

إن نقل هذه التصورات الذهنيـة، ذات الأصـول، والجـذور التربويـة الاجتماعيـة إلى حياته الخاصة، ومـا يقـوم بـه من أفعـال، وردود الفعـل الطبيعيـة، والاجتماعيـة على تـصرفاته وأفعالـه، فـإن مـا يكـون نتيجـة، أو محـصلة لفعـل قـام بـه يـدفع إلى الرضـا والسرور، إن كان خيراً، وصالحاً، ومناسباً، ويلبي حاجته، والغرض مـن تـصرفه، فإنـه يستـشعر تبعـاً لـذلك الرضـا والـسرور. ولأن الوجـود وكائناتـه الخفيـة ترمقـه برضـا وبحب فيشعر أنهـا معـه، وإن هـذه القـوى الخفيـة لا بـد وأنهـا خـيرة، طالمـا تـشد على يده، وتلبي حاجته، فيشعر بالغبطة والامتنان، ويقابل الحـب بحـب مثلـه. أمـا إن أتـت نتائج أفعالـه خـلاف مـا يريـد، أو أكلـت ماشـيته الـذئاب، أو دمـر الحريـق بيـدره، أو أصاب الوباء ابنه أو دابته، أو كانت نتائج أفعاله مخيبة للآمال، فلا بـد وأن يتـوجس الخوف، خاصـة إن تتابعـت الكـوارث، والظـروف غـير المناسـبة تغلـف حياتـه، فإنـه يستشعر بأن هذه القوى الخفية حزينة، تتربص به الـدوائر، وأنهـا إنمـا تعـرف سـريرة

نفسه، وأنها في أثر كل خطوة يخطوها، وكل نفس يتنفسه، إنها رفيقته الحميمة. أما لماذا هي حزينة؟ هنا يتساءل عن السر، فلا بد وأنها كذلك، تصرفت هكذا، لأنه فعل فعلته الشنيعة قبل أيام، أو لأنه ضمرالسوء، أو قام بقتل أو سرقة، مما هو محرم اجتماعياً، فتصبح دائرة تحليل الحادثة محكمة، وقد يفسر النتيجة الحزينة بالفرح الذي سبقها... الخ، وحتى ترضى؟ لا بد وأن يقدم شيئاً ما مما يملك من مال، أو ماشية، أو أحب وأثمن ما لديه، وقد نقع على التزامات غاية بالغرابة هي عبارة عن عقد بينه وبين نفسه كأن لا يصفر في الليل، لأن الصفير يجلب الجان مثلاً، أو قد يصوم، ويكتئب، ولا يفرح، لأن الفرح لا بد سيعقبه حزن شديد، هناك نص طاو يعبر عن الإيمان بأنه «ينبغي ألا تلحق الأذى حتى بالحشرات والمخلوقات الزاحفة، والأعشاب، والأشجار»، أو يفر من وطأة الشعور بالذنب باستشارة بعض الناس، الذين ثبت لديهم نتيجة الخبرة علاج معضلة نتيجة القيام بعمل سحري غاية في الغرابة، وقد استغل كثير من الناس هذا التفكير السحري لأغراض ابتزازية. والمتصوف التلقائي يقوم بسلوكات خاصة هي دروب الخلاص، وهذه السلوكات إنما نبعت أصلاً من كون الصوفي التلقائي يستشعر الذنب بعمق، وإلا لما كان متصوفاً، ولهذا الشعور بالذنب أبعاد تضرب أصولها في التربية الأسرية والاجتماعية التي تلقاها الصوفي أصلاً مما سنحلله بعد حين.

إن التضليل يحكم طوقه حول الإنسان، ويبلغ به مبلغاً بعيداً، عندما يصل إلى درجة الاعتقاد أن القوى الخفية تدرك كل نأمة من أفعاله، وكل هاجس من هواجسه، وكل مضمر، وكل نية ينويها الإنسان، وعندما يصل بتفكيره واعتقاده حتى هذه الدرجة يكون قد وصل الحضيض بتفكيره، ومثل هذا التفكير يحول بين الإنسان والانطلاقة العلمية، ويشده إلى أجواء نسجها حول نفسه، وتصورات لا حقيقة لها بالواقع، ولكم كان لذلك من نتائج على التفكير والسلوك الإنساني خلال التاريخ؟! ألم تلتزم المجتمعات بتصرفات اعتقدتها محرمة، كان لها أن زادت من بؤس وحزن الإنسان، وكان لها أن منعت تفتق ذهنه، وإبداعه، ولكم جرت على المخالفين لهذه المعتقدات من أهوال، واضطهادات، ولكم سهر الصوفيون الليالي، ولكم بطون جاعت، ولكم من فعاليات عطلت وجمدت خلال التاريخ؟!.

المؤسف أن يكون العقل الإنساني قد تورط إلى هذه الدرجة في بؤرة الفكر والسلوك السحريين والغيبيين لزمن طويل، ولم يستفق، ويتخلص، بل انجرت المجتمعات في هذا التفكير، وكان ما كان من آثام منعها من الانطلاق الفكري الحر، ومن بؤس حرمانها من السعي لتحسين حياتها، وبناء عالمها، وتكون العلاقات الحسنة بين أبناء البشر، ولكن قصة العقل البشري هي كذلك بالواقع، وما زلنا إلى الآن لم نتخلص من هذا التفكير، مثلاً، يروى أن «رباح بن عمر القيسي» أستاذ رابعة العدوية الأول، وهاديها إلى الطريق، كانت حياته الصوفية بكاء مستمراً، وتجهداً وضراعة، وصراخاً رهيباً، تتلوه غيبوبة لا يعرف أحد مداها؟.

هذا الرجل قد جانب الناس وباعدهم، وهرب من مجتمعاتهم إلى المقابر مستلهماً فيها العبرة... وكما اعتاد غشيان المقابر والتجوال فيها وطول الهيمان، اعتاد أيضاً كل ما جن الليل أن يضع في عنقه الأغلال الثقيلة، ثم يسلم نفسه إلى الضراعة والتوسل والبكاء!! بينما «رابعة العدوية» : «كانت تبكي وتبكي... وكانت في بكائها تحن إلى الموت حتى لقد عاشت في ذكره وترجيه، وارتاحت إلى جوه إلى حد أنها كانت تضع أكفانها أمامها لتراها، وتتصور النهاية المحتومة التي سيكون بعدها تحرر الروح من قيود المادة وانطلاقها في ملكوت الله»[1].

إن هذا التفكير رغم خطورته الكبيرة، وما كان له من نتائج منع البشرية من الانطلاق والاستمتاع بالحرية، وضوء الشمس، فإنه ملازم لطفولة الإنسان المبكرة، ولطفولة الإنسانية، إضافة لأنه يترعرع في جو الجهالة، وهو امتداد لما هو طبيعي بالإنسان، وما هو تربوي، وما هو اجتماعي وبيئي، وقد سلكت البشرية هذا السلوك وهذا التفكير من نهاياته البعيدة فإن مثل هذا التفكير والسلوك هو خطر وخطأ، فإن الوجه الآخر للحياة، وأعني الحياة دون هذه الاعتبارات، تتكشف هي الأخرى عن أخطار ذات أهمية كبرى تؤثر في سعادة الإنسان وسلوكه. وما دمنا نتحدث عن التربية وأثرها في السلوك والتفكير السحري والصوفي، فلا بد من أن نذكر أن عقاب الأهل للطفل لأنه يلعب ويلهو أحياناً في أوقات غير مناسبة، وإقلاقه الجيران أو الضيوف، أو حتى الأهل ذاتهم في أوقات راحتهم، أو عندما يكونون منخرطين في

(1)عروس الزهد . سنية قراءة . عن مكتب الصحافة الدولي ص 44- 45. 1 نوفمبر عام 1960 م . القاهرة .

حديث وسلوك جديين... الخ، فلابد لهذا السلوك من جانب الأهل أو الغير أن يروع الطفل، ومن هنا منشأ الشعور عند بعض الناس بأن الفرح لا بد وأن يقابله الحزن، والاكتئاب، فيحافظون على الرزانة وعلى سمة التواضع، ويحملون ذلك معهم للمستقبل، فيربطون بين فرحهم وبين توقع الحزن، وكأنه رد فعل على فرحهم، فخبرة حياتهم ألقيت على الوجود.

ولكن ما الذي أدى إلى الربط بين الفرح والحزن، وجعل غضب الوجود الحي على أفعال، أو نوايا كنا قد انتويناها؟.

إن ما أدى لذلك هو تصور الوجود واحداً، وكائناً حياً. أما لماذا يتصور الإنسان بداءة الوجود واحداً؟ الجواب ببساطة: لأن الموجودات المتناثرة، المنفصلة، هي جزئيات، وكل جزء هو تابع للكل، وكل جزئي، بالإضافة لأنه تابع، هو ناقص أيضاً، ولا يمكنه بذاته أن يكون أصل وجوده، فالكل يرجع إلى الأصل، والأصل واحد. يتحدث براهما عن وحدة الوجود، وعن ذاته التي هي عين الوجود في «اليوبينشاد»:

تتعلق بي...
كما تتعلق مجموعة من الخرزات بخيط...
أنا من الماء طعمه العذب...
وأنا من القمر فضته ومن الشمس ذهبها...
أنا موضع العبادة في الفيدا،
والهزة التي تشق أجواز الأثير،
والقوة التي تكمن في نطفة الرجل...
أنا الرائحة الطيبة الحلوة،
التي تعبق في الأرض المبتلة،
وأنا من النار وهجها الأحمر،
وأنا الهواء باعث الحياة.
أنا القدسية فيما هو مقدس من الأرواح...
....
أنا من يرى الأشياء رؤية الحكيم،

يرى أن براهما المقدس،
والبقرة، والفيل، والكلب النجس،
والمنبوذ وهو يلتهم لحم الكلب...
كلها كائناً واحداً[1].

إنه اتصال الموجودات، ووحدتها، وكأنها يحدث أحدها الآخر بالسر، وبالذنب كما تفعل الوالدة حين تبوح للوالد بأخطاء الولد، أو يتناقل الجيران الحديث عن الأولاد، وأفعالهم، أو كما يفعل رفاق السوء، فهذه المحصلة تنعكس على الوجود، وكأن الوجود يعلم، ويقوم برد فعل السحر، أو يضمر الملامة والتهديد كالوالد.

ولكن عندما يقع العدوان على آخر أو آخرين، ذئب مثلا، فالعائلة تقوم برد فعل تجاه العدوان الخارجي، كما يفعل الأهل عادة، وعلى ذلك، وباعتبار أن العدو مجهول، وليس بمتناول اليد، فهو غامض، فيكون رد الفعل مثله غامضاً، وهذا فعل معاكس، وهو انعكاس لما جرى وقام به الأهل سابقاً، فالفعل الآن من جانب الأهل، ولأن الأشياء مترابطة، وتتهامس، فلا بد وأن يفعل السحر فعله، ويذهب للمعتدي ويأخذ بخناقه.

ولئن كان «نصف شعوب المسكونة ليس عندها (الله)، على الأقل إلهنا المسيحي، الإسلامي، اليهودي»[2]. فإن ذلك لا يعني أنه ليس لدى هذه الشعوب آلهة، بل لديها مثل هذا الإله، وإن لم تخرج تصوراتها بشكل معتقد، لا يعني البتة أنها لم تفكر بإله شبيه بالإله المسيحي، الإسلامي واليهودي، وإن كانت لم تع تفكيرها وتجرؤ على إخراج مضامينه في ضوء الشمس بسبب معتقدات وتعارفات سابقة. فإذا كان قولنا هذا صادقاً، فما هي مصداقيته في الواقع، وكيف يكون لازماً ضرورة عن الطبيعة البشرية؟.

فإذا كانت: «الإيديوجية نتاجاً، الإيديولوجية انعكاساً... والدين أهم أشكال الإيديولوجية، شكلها السيد، العام الشعبي، شكلها الوحيد حتى القرن الخامس عشر أو السابع عشر في الغرب»[3] صحيح، فإن الإنسان يعكس إذاً ما يؤثر، وما يترك

(1)قصة الديانات. مظهر. مرجع سابق ص 67 عن اليوبينشاد.

(2)المسألة اليهودية. إلياس مرقس. مرجع سابق ص 9.

(3)المسألة اليهودية. إلياس مرقس. مرجع سابق ص 19.

انطباعاً قوياً لديه، فقد يكون ما يترك هذا الانطباع ليس الأب، فقد تكون الأم حسب واقع الحال، وقد يكون الملك، وقد يكون الأب على الأرجح في العصور الحديثة، بسبب كون الرجل هو المشرف على الإنتاج، والمالك لسره وتقنيته. وعلى ذلك يتضح أثر الأهل الكبير جداً، بل إنه لخطير للغاية في مجال التصوف التلقائي الذي نحن بصدده، مما يعترف به علم النفس الحديث، وصار معروفاً، وأثراً مقرراً وعلمياً.

ولأن الإنسان يتصور الوجود والموجودات بشكل حيوات وحياة، ولأن الوجود مثقل بالمعاني المختلفة، فإن هذه المعاني، وهذه الحيوات تبقى أموراً من الصعب تصورها، وحتى يمكن تصورها، وطبقاً لطبيعة معرفة الطفل، والحدث، حيث يشكل المحسوس جوهرها، فإن الحدث يلصق بهذه المعاني التي يتضمنها الوجود صورة لشيء محسوس، حتى يمكنه تصوره، ومعرفته، ولما كان يعكس ما كان قد أثر في حياته عميقاً، وحاز على إعجابه، وملأ عالمه، ويكون معروفاً ومدركاً لديه تمام الإدراك. ولأن الوجود معنى وحياة، فلا بد وأن تكون هذه الحياة وعياً، ولأن صورة الحياة الأكمل وجدها بالإنسان، فإنه يلصق بمعنى الوجود صورة الإنسان، ولأن حقيقة خالق الوجود، حسب ما تعلم من المجتمع هو «الله»، وأن الله وعي وروح، وحتى يكون هذا الإله مفهوماً لديه يلصق به صورة الإنسان، فإن كان قد أصبح متصوراً كشكل بشري، لا يجد بعد ذلك إلا تضمينه مزايا الأب والأم مما لديه، ومما عرف عن والده ومجتمعه من عواطف، وأحاسيس، ورغائب، وهكذا ينتقل جو الأسرة إلى الخارج، بكل ما تتضمنه هذه الأسرة، وهذه البيئة من حسنات، وسيئات، وعواطف، وعلاقات، ويكون للأب والأم دور مركزي لأنهما أول ما أثر بالطفل، والحقيقة الأهم في تشكيل تصور الصوفي عن حقيقة الوجود، والله خالق الكون، وحافظه، وعلى ذلك تتحدد صورة الوجود، وجوهره لديه، ويقيم علاقته معه على هذا الأساس، وبحسب ما يكون الأهل، بخاصة، يكون وجوده، وإلهه، ومن هنا الدور الخطير للمعاملة.

والحقيقة أن هذه الدرجة من المعرفة تناسب هذه الدرجة من الوعي، التي تناسب بدورها هذه الدرجة من العمر، كما تناسب درجة بدائية من الوعي الإنساني حيث المعارف العلمية محدودة وفقيرة.

إن الإنسان يكسي الوجود الحي الجسم البشري الضخم، ويجعل ماهية هذا الجسم، عواطف، وانفعالات، وقدرات مهمة، مما هو ضروري ومناسب للحياة الإنسانية، وكل ذلك يجري بشكل انعكاس لا شعوري، ومن ثم يقيم علاقته مع هذا الوجود، وكأنه ما زال في جو الأسرة، فيطمئن إلى وجوده الواعي والمحبب والمعاضد، والعطوف، الرحيم.

والسمات الجسمية في تصور الآلهة واردة في مختلف الديانات البدائية، فهو يبصر ويسمع، ويعرف كل شيء، له العقل، والأيدي، والجسم كيفما تصور الإنسان هذا الجسم، فهو يصور أحياناً بشكل جندي مغوار، وأحياناً يصور كالملك على العرش، أو يصور بصور مفارقة لصورة البشر المذنبين والناقصين، فتأتي صورته غريبة، مزيجاً من أجسام مختلفة، ليكون مختلفاً، وجامعاً ما بالكائنات من قوى، لأنه من غير المعقول أن يكون الإله العظيم نحن، وكالبشر تماماً، وهو في حقيقة الأمر كذلك لدى الإنسان البدائي، وهذا الأمر لازم لتصوره وتعقله لعجز الإنسان عن تصور الإله الحقيقي خالق الوجود، فيلصق به صفات من عندياته[1].

ولأن الإنسان (صفحة بيضاء) عند الولادة، فإن ذلك يعني أن لا خبرة لديه عن العالم، لأن هذه الخبرة ستكتسب بالممارسة، وبالعلم وغيره. إذاً فالعالم، بالنسبة له في البداية، مجهول، لا يعلم عنه شيء وكل ما يعلمه هو الناس المحيطون به (أب، أم، أخوة، أخوات)، وهذا هو عالمه. ولأن الأب مسيطر في المجتمع الأبوي النسب، ورأس العمل، وموفر الغذاء، ومركز القرار، فإن النقد لا يوجه له باعتباره مسيطراً، وإنما النقد ينصب على ما دون الأب، وخاصة الأولاد، والطفل الحدث لكثرة ترديه بالأخطاء، ولأنه الأضعف في حلقة الأسرة، وتبعاً لذلك، فالطفل والحدث، والمراهق هم المخطئون، وهم الناقصون مقارنة مع قدرات الكبار، والأب خاصة، فهو صاحب الجسم الأكبر والأقوى، والأقدر، لإتيانه بأفعال لا يستطيعها غيره، كما أنه لا يخطئ، فهو غالباً فوق الخطأ، فلا أحد يوجه له النقد باعتباره المسيطر، وإنما النقد ينصب على ما دون الأب، وخاصة الأولاد، والطفل هو الناقص، وهو المخطئ، وتبعاً لذلك،

(1)وليس بذلك افتئاتاً على الله له المجد، لأن أدياننا تقر بأن الله سبحانه وتعالى يعرف ويتصور بالمشابهة وليس بالحقيقة.

وبالمقارنة، هو الناقص، ورأس الأسرة هو الكامل، والبعيد عن الخطأ، وهو الخير لأنه يعمل لصالح أسرته، كما أنه منَزّه عن النواقص والعيوب ويمثل الجمال لكونه بعيداً عن القذارة، بالإضافة للجسم الكامل القدير.

هذه هي الصورة التي يكونها الطفل في نفسه في سن معينة، خاصة وإن ذلك إنما يتم في ظل تربية خاصة يأخذ بها الأب دوره كاملاً، وليس بالضرورة أن يكون الآباء جميعاً كذلك يمثلون الاستقامة، والجدية، ولا يستطيعون تصور إلا أن يكون أبناؤهم كذلك.

إن مثل هذه النشأة، سيكون لها نتائج على حياة الطفل، ونظرته إلى العالم من حوله. ولأن الوالد لا يُنْقَد، ومن ثم يحترم، وبخاصة، وكما قلنا، يفرض سيطرته بقوة نتيجة هيمنة واستقامة بالسلوك قولاً وعملاً مما يدفع الآخرين لخشيته واحترامه، ومن هنا يرتفع الأب إلى مستوى الكمال وحتى التقديس عند بعضهم.

ومن الخبرة نعلم أن الإنسان يسبغ الكمال والخير، والمثال على المجهول والغير، وذلك يتضح من أن الشعوب لا تصف نفسها بالكمال، ولكنها تسبغ هذا الكمال على المجتمعات الأخرى، متصورة الآخرين بأنهم إنما يمثلون الكمال والرفعة، والمثال أكثر، فيستشهدون بالشعوب الأخرى، يقولون مثلاً: في فرنسا يصطفون بالنظام، ولا أحد يخل بالنظام.

في الصين الشعب غير أناني، إنهم يفضلون مصلحة المجموع على مصالحهم الخاصة... الخ. والسؤال هو: لماذا يصعب على الإنسان إلصاق صفة الكمال والتمام، والرفعة به ذاته، وبمجتمعه؟ فيخلع هذه المعاني ويكسبها للآخرين؟ إن تفسير هذا الأمر يعود لأن الإنسان، وبصفته يعيش في حمأة صراع الحياة مع الآخرين أشباهه، وبسبب المنافسة وتصادم الرغبات، والإرادات، وضيق الحياة، لا يتصور أن الكمال يتمثل بهذا الشعب، أو الخير، أو الجمال كله.

إن هذه الحقيقة تفسر لنا سبب إطلاق هذه المعاني، وتضمينها الوجود، فإن كان بنو الإنسان ومن خلال التفاعل معهم لا يمكن أن يكونوا كاملين، وخيرين، وجميلين بالتمام والكمال، فإن الإنسان ينْزع هذه المعاني عنه، ويضمنها الوجود المجهول، بعد أن اتخذ صفة الكائن الحي، فيكون هذا الكائن مثله الأعلى، والمثال الذي

يسعى لأن يتطابق معه، أو يقترب منه، ومن كمالاته قدر الإمكان، كما يتخذ من الشعوب الأخرى حافزاً له نحو السلوك الأفضل، والعمل الأفضل.

والآن ما سبب الانسحاب من المجتمع وطلب الخلوة التي يتصف بها الصوفي؟!.

لأن الأحداث في سن معينة، كما يخبرنا علم النفس يؤثرون الاستقلال، فإن بعضهم ينسحبون من المجتمع والنشاط الاجتماعي كالحفلات، والألعاب الرياضية لشعورهم أن ذلك ليس مما خلقوا له، وكأن لهم مهمة هي أهم وأعمق من ذلك، والشيء المستغرب أن بعضهم يلوذون في أمكنة مهجورة بعيدة عن أعين الناس، وليس كل مكان تتوفر لهم الوحدة به هو صالح لخلوتهم هذه الغريبة، إذ يفضلون الأمكنة التي يسودها الصمت، وربما بعض الظل، وحتى يفضلون تلك الأمكنة التي يسمعون بها أصوات الضفادع، والحشرات أو بها بعض الأوراق التالفة القديمة، ولا يشمئزون من بعض البقايا الإنسانية المتيبسة، حيث يختلون وأحاديث (المغائر) التي كان بعضهم يلوذ بها، ويحدثنا عنها التاريخ، هي مثال لذلك، ولا ندري سبب هذا السلوك بالضبط، هل هو حب الاستقلال، الذي يرافق المراهقة؟ ولكن هل من الضروري أن ينسحب المراهق من كل نشاط اجتماعي ويفضل حياة الخلوة؟. ثم لماذا الأمكنة التي يتوفر بها الصمت المطلق والظلمة، أو التي بين القبور؟ أو الأماكن حيث بقايا الأطلال القديمة حيث يصمتون ويقيمون دون قرف، وبتواضع بين نفايات إنسانية قذرة؟! ما الذي يستشفونه من ذلك؟ ولماذا انسحبوا من أنشطة يفضلها الآخرون، وكأن الواجب يدعوهم إلى هذه الخلوة؟. هل مثل هذا السلوك مرض؟ أم أن بعض الأحداث ممن تتوفر لهم مزايا خاصة، يريدون الإصغاء للطبيعة البكر، كما أوجدها الله، تلك التي هي قطعة من الماضي، أو تحمل أثراً غير صنعي، كملعب أو غيره؟ ولماذا لا يشمئزون من هذه النفايات، وهذه الأمكنة حيث يعشش السوس والعناكب؟ وهل حقاً أن الإنسان يلجأ لهذه الخلوات كضرورة اقتضاها النمو العقلي فعلاً، أم أنه يريد الإصغاء لخرير صوت الموجودات الخفي والمستطيل بالزمان، أم أنه، ولأن الوجود غريب عنه، ومجهول بالنسبة له هو بمثابة سحر لتعدد أشكال موجوداته، ولأن كل شكل يضفي معنى معيناً، فتتكاثر المعاني ويكون السحر؟.

ولأن الوجود ممثلاً بالموجودات الفردة، فالإنسان تابع وجزئي، ولا شأن كبير له، وعندئذ يستوي وجوده مع وجود النفايات حوله؟ أم أنه يختلي لحل بعض الإشكالات المؤثرة في نفسه كمشكلات سوء التكيف، أو بعض الأخطاء التي تورط بها، وأورثت في نفسه الندم، فيخاطب ربه مستغفراً؟.

في الواقع ربما كل ذلك معاً، والشيء الأكيد أن الصوفي التلقائي يحبذ هذه الخلوات، ويتذوق بها طعماً لذيذاً ذا طابع روحي على الغالب، حيث الإصغاء لصوت الزمان السحيق، الذي يتبدى خلف الأشياء المجهولة، ولأنها مجهولة هي سحرية، ولأن النفايات نتف من الوجود فلا يشمئز منها، فهي بنظر الصوفي الناشئ لها ماض، وارتباط، فإذاً هي مثقلة بالمعنى، ولأن بعض الأشياء مهترئة، ومهشمة، فهي إذاً مسحوقة، وما هو مسحوق يبعث على العطف والرثاء، ولأنها قديمة فهي تنتمي للزمان القديم، فهي من جهة مستندات، وآثار، ومن جهة حوامل للزمان العتيد السحيق، حيث يتصور هذا الزمان الحي كوجه عجوز يضمر الحنكة بين حناياه، وكل ما هو مخبأ، ومضمر، وسحري، وعجيب فينتشي ويدهش بهذه الأشياء، حيث تحدثه حديثاً سحرياً، وتضمر القصص السحرية، والعجب، وكأنه في هذه الأمكنة ينتقي تلك الفسحات حيث الطبيعة العذراء وجهاً لوجه، حيث تبعث آثار الماضي بنفسه الرثاء والحنين، فهي لديه أكثر أهمية من الأبراج الحديثة، والأرصفة اللامعة حيث الصنعي، والمبتدع، وغير التلقائي. ترى هل نظرته هذه هي نتيجة وانعكاس لحضن جدٍّ وجدة، حدثوه بالغريب من القصص عن الماضي، أو نتيجة بيئة اجتماعية تنتشر بها القصص الخرافية، وأحاديث العفاريت، والجان، والشخصيات الغريبة الأسطورية، التي سمعها الحدث خلال حياته واختلاطه بالكبار؟ أم أن الحدث نتيجة لكونه قليل الخبرة، فمن الطبيعي أن يتصور الموجودات هكذا، كائنات زمنية، روحية، سحيقة، تحمل القصص العجاب بما تعرضت له خلال مسيرتها في كل الزمان، وهي بنفس الوقت تخفي هذا، حيث تضمره وتكتمه ولذلك هي قريبة عليه، تملأ حناياه بالعطف والحنو عليها، والافتتان بسحرها، وعمق غورها.

فإذا كان ذلك انعكاساً للذين يحيطون بالحدث، والذين أشرفوا على تربيته، أو لم يصادف هذا الحدث بحياته الأقوياء، والمعتدين زوراً وبهتاناً، أو لم يتجاوزه

الرفاق، وهل من المعقول أن ما احتك به الحدث في الماضي كان يحمل له مشاعر الحب، والحنان والمعاضدة؟!.

لماذا لم يسبغ على الموجودات الشرية، والخطورة، والقبح؟ أو يكون هذا نتيجة مجتمع جائر، فلاذ بوحدته، متصوراً وضعاً مختلفاً يتحقق به الخير والجمال، وإن الحاضر سيئ، ويفتقد هذه العواطف والكمالات، فلا بد وأن الماضي يتضمنها، ولأن الحاضر هو برهة صغيرة فلا يتضمن إلا محتوى زهيداً لا عمق له، فالعمق كل العمق، والمعنى كل المعنى في الماضي، وأن «الطبيعية» هي بمثابة كراس يتضمن قصة الخلق؟.

هكذا تصور الإنسان الموجودات، وهكذا الوجود بنظره مثقل بهذه المعاني المختلطة معاً، والتي يأخذ بعضها برقاب بعض. وإن أول ما يتصور الإنسان الموجودات كما عرفنا يتصورها بشكل حيوات، وعلى ذلك فالتصوف أم المثالية، كما أن المثالية أم المادية.

ولأن الموجودات قديمة فهي سحيقة، ولكونها صامتة فهي تكتم سراً عجيباً، كما أنها عميقة الغور والقرار، ولأنها متنوعة، وتنوعها يتضمن معاني فهي سحرية، ولأن الإنسان كتلة من العواطف وخبير بأشكال الحياة هي حياة، إذ أنه وكما رأينا، ولا بد وأن تكون العاطفة هي السائدة. والإنسان كلما كبر، كلما فقد بالتدريج عاطفته، فلا بد وأن تكون الموجودات من ذات ما يحمله، وهنا ينجلي بوضوح وبشكل مؤكد أن المعاني التي يسبغها الإنسان على الوجود هي سماته وما يعتلج بذاته هو:

1- شعور بالقوة والعظمة من جهة، وبالضعف من جهة أخرى:

ولأن الوجود جديد، ومجهول للإنسان، فكل سحابة به، وكل شفق أحمر، وكل هضبة وجبل، أو نهر يوحي بمعنى، فالموجودات هنا مثقلة بالمعاني، تحتمل الكثير منها، إذ كثيراً ما يتصور الطفل والحدث الغيمة، التي تأخذ شكل القط، بشكل يدعو للعجب. فالأشياء إذاً تغرس بالنفس المعاني القوية التي يمكن أن تكون في أحد وجوهها إرهاباً لضخامة المنظر، والعجب لكونها غير صنعية، وشعوراً بالانسحاق لكون المنظر ينتمي للماضي، والانتماء للماضي يستدعي شعوراً وإحساساً بعمق الزمان، بشكل يمس شغاف النفس، ويستدعي شعوراً بالرثاء للحال لكون الإنسان عندما

ينغرس في وجود هادر جبار، بين قوى عاتية، مثقلة بالمعاني يشعر بضآلته وتبعيته، فتأخذه الحسرة ويرثي لحاله لكونه ذرة بسيطة في كون لجلب، أضخم منه بكثير، فقوته لا تحدها حدود، ومن هنا تأخذ الموجودات معانيها القوية من جبروتها ورسوخها، وقدرتها غير المحدودة، فتأخذ معانيها، التي هي تعبير عن ضخامتها، ورسوخها العتيد بالزمان. وباعتبارها القوى الخالدة، السرمدية، تتمثل بها أساسات الوجود، والاهتزاز اهتزازاً عنيفاً، ماسة شغاف وجدانه. شعور بفخامة وجبروت، وسرمدية الوجود من جهة، وبضعفه، وتوحده، وضآلته ليأخذه السحر والافتتان، إلى جانب الشعور بالقوة الجبارة، العتيدة، وما يعكسه ذلك من شعور بالبطولة والجبروت، إلى جانب الشعور بالضعف والتبيعة من جانبه، حتى ليغدو ذرة بسيطة، متوحدة لا شأن لها، لأنه هنا، إنما يمثل الإنسان أينما كان، لا نفسه فقط، بل الإنسانية جمعاء، فقد تأخذه هذه المشاعر إلى البكاء والنحيب، والهتزاز هزاً عنيفاً، لشعوره بالحسرة، والضآلة، والرثاء للذات، أمام قوى عتيدة، جبارة عاتية، راسخة في الزمان، مثقلة بالمعاني وهي أبدية سرمدية، مثقلة بالسحر. يقول (زاردشت):

من يستطيع أن يحمي....
شخصاً ضعيفاً فانياً مثلي...؟
أي كائن آخر غيرك...
بما لك من عقل وقوة نارية...

إن الشعور هنا مختلط، مركب من (افتتان، قوة، جبروت، سرمدية، قصور، ضآلة، ضعف، دونية، رثاء الحال)، فيخلق من هذا التناقض شعور بالقوة من طرف، والضعف من طرف آخر، وما يكون لذلك من نتائج، إذ بقدر ما يكون للكون من قوة، يكون للإنسان من ضآلة، وقلة شأن. ورغم أن شعوراً كهذا هو خطير، حسب ما يبدو، إلا أنه لذيذ، وعظيم، ورائع، لأن الوجود ممتلئ بينما الإنسان قاصر، يستمد معناه من وجوده العظيم، فوجوده عظيم عظمة، لا تحدها حدود خالد خلوداً لا تحده حدود، رائع روعة لا تحدها حدود، وهو صغير صغراً لا تحده حدود، ضئيل ضآلة لا تحدها حدود، فينغرس في كونه، مؤثراً الشعور بالحسرة، والرثاء للذات من جهة، والشعور بالقوة والجبروت من جهة أخرى، فتطيب خلوته، وهذه هي مسرته، فهي

مسرة شاعرية، لأن الكون معنوي، خالد واع، جبار، ومريب، يبعث على الحسرة مصير الإنسان، الذي هو مجرد فقاعة، لصعوبة التأكد من أن الإنسان في أمان بين يدي الوجود، ومصيره في مأمن به لذلك ليس هناك من وسيلة، أمام وجود هذا شأنه، سوى استغفار الله، والتكفير عن الذنوب، والتقرب منه بالفعل الحسن، ولأن الوجود واع ويتقمص شخصية الوالد بأفعالها، وما يجيش في ذهنها، وعواطف الأم ورقتها وحنانها، فهو في جانب منه يراقب، ويتربص، ويعلم ما هو باطن، وما هو ظاهر، فهو العليم والمحيط بكل شيء، فإنه بالنهاية قوة الكون الحقيقة السرمدية (الله سبحانه وتعالى) الخالق والذي يراقب الصغيرة والكبيرة، والذي يضمر الخير والردع.

يخطئ من يعتقد أن الحدث (البطل الصوفي) يأخذ هذه المعاني من الدين، ويلصقها على الوجود، لتربيته تربية دينية، إذ يندر أن يلم الطفل والحدث بتفاصيل الدين من الأهل، بل قليل من هذه التفاصيل كافٍ مثل (إن الله خالق الكون والإنسان، وهو أساس الوجود) حتى يكون الإنسان صوفياً، وليس من الضروري، أن يكون ملماً بتفاصيل دينه، فالتصور السابق للوجود، لا ينبع من الوجود أصلاً، وإنما بالدرجة الأولى والحاسمة من مجهولية هذا الوجود، وقلة خبرة الإنسان وتجربته، وعدم الاحتكاك به بالشكل الكافي يعني لدى الإنسان بداءة عواطف، وخيالاً جامحاً، وشاعرية. فإن هذه الاختلاطات تكون جوهر الوجود، فهي إذ تنعكس على الوجود، تعطي موجوداته المعاني، وتشحنها بالعواطف، ثم تأتي المعطيات الدينية كتفسير لوجود هذا شأنه.

2- اتهام وتوعد من جهة، ودفاع وتبرير من جهة أخرى:

عندما يتبدي الوجود بالشكل السابق، إنما يعطي للإنسان قيمة لكونه ذا شأن بالوجود، وقطباً له معناه، وليس لا شيء، ووجوده غير طارئ، وأساسي بالوجود، فعندما يشير لي الوجود بإصبعه، يعطيني معنى وأهمية، وهذا يعني أنني قوة ذات ثقل، ووزن، ويتصور الصوفي تبعاً لذلك نفسه عظيماً وليس تافهاً، ويعلي من شأن الإنسان، والإنسانية قاطبة، فالإنسان لجانب كونه تابعاً ضئيلاً، فهو أيضاً مقدس وعظيم، كقدسية وعظمة وجوده، لأنه جزء منه.

إن هذه العلاقة بأحد أطرافها متناقضة، تحمل التوتر الشديد:

من جهة قوى وجودية، متوعدة، متهمة، تكظم غيظاً، خارجية (تتمثل بالوجود الخارجي الحي). ومن جهة قوى الذات المبررة والمدافعة.

وبقدر ما تكون قوة الوجود ضاغطة، بقدر ما يكون رد الفعل قوياً، وهذا التناقض خلقه بالأساس الشعور بالضعف والذنب، فبقدر شعور الإنسان بالضعف تكون قوة الوجود دافعة أكثر، وبقدر الشعور بالذنب يكون الاتهام. من جهة غزو خارجي يقابله صد داخلي، وحيال هذا الوضع، وأثناء وصول التوتر القمة، حيث لا يمكن حله، فالإحساس عندئذ يأخذ صفة الخوف، والقنوط، ومن ثم تبدأ طقوس الصلاة والاستغفار استرحاماً وشفقة، وتذللاً وخضوعاً، وتتم الاستعانة بالدين كمعين، إذ المعروف أن الإنسان يستنجد عند الضيق، والنجدة هنا هي الآلهة ذاتها على أمل رفع الضغط، والمواساة، والقبول، فالآلهة رفيقة المتصوف وجنده وطقوسه.

ورغم هذه الشدة، التي يقابل بها الوجود الخارجي المتصور والحي بتهديده، ووعيده، فإن هذا المأزق يعطي للصوفي وزناً ويكسب حياته معنى، إذ يجعل ذاته تحت ضغط، وثقل، وإحساس بالظلم.

ولأن هذا الضغط يستنْزف طاقته، مما ينتج عن ذلك من شرود وهيمان، وتبعثر للقوى، يتأسى الصوفي لحاله لانفراده بهذا الوضع، ولإحساس الذات بالخطر، تقوم بسلوك أكثر استقامة وتراجع ما قامت به من أخطاء باستمرار في سبيل تصحيحها، وكأن الإحساس بالخطر عبارة عن عقاب لاقترانه بالأخطاء، فيصلح باستمرار من شأنه ليرضي ضميره الحي، الذي يطمح للكمال، وانتهاج حياة دون أخطاء، مهما استدقت، والخطيئة شاملة لمجالات واسعة بالنسبة للصوفي يعتبر نفسه مسؤولاً عنها، فالشكوى الوجدانية تطال نواحي القصور السلوكي مما يمت بصلة للتربية، إضافة لسمات شخصية ليس مسؤولاً عنها، كانت السبب وراء عدم قيامه بالواجبات المطلوبة.

المهم أن وجدان الصوفي قلق، وغير راضٍ لكونه حياً، ويأخذ هذا الشعور بالضعف والقصور والعجز شكلاً حاداً في صميم وجدان الصوفي. واقع الأمر أن قسماً من شكواه يعود لحساسيته الشديدة، وربما لحيائه، وتكوينه العصبي الخاص، وعدم الثقة بالنفس الثقة المطلوبة.

وعندما يتفاعل ذلك مع تصوره للوجود، يأخذ هذا الخليط مذاقاً حامضياً - مستعيرين لغة المذاق اللساني، تجاوزاً - بين حزن وشاعرية، وشعور بالأهمية، وبالقصور، وبالظلم، والذنب... الخ مما يكون تبعاً له الوجود، متعدد الألوان والأشكال، وكأنه قيثارة، متعددة الأوتار، تصدر منها أنغام متباينة، ومختلفة، مع شعور بالتميز، والانفرادية، يقود للإحساس بالحسرة، والرثاء للحال، مقروناً بالظلم، يرافقه حزن عميق ولكنه محبب.

ولأن الصوفي مذنب، فالضغط مبرر، ولأن الصوفي لا يدرك حقيقة هذا الضغط، وأنه نتيجة لوضعه، يحسب أن ذلك عقوبة، وتنْزيل من الخالق، ويكون رد الفعل هو الأدعية، والاستغفار، والتطهر. إن الصوفي قديس.

ورغم أن الوجود يأخذ معنى مختلطاً، يصعب تحديده، مختلطاً بكل صفات الصوفي من شاعرية، مركب نقص، ذنب، وعظمة.. فإنه يبقى شعوراً مستطاباً، لأنه يستجيب لمطلب الوجدان، واخزاً، منبهاً، ليكون الصوفي حسب المطلوب، والمبتغى، باعثاً لهمته، محفزاً إياه ومقلقاً. ومن مزمور بابلي نقرأ:

أيها الرب.. تطلع إلي وتقبل تنهداتي...
أيها الإله المعروف وغير المعروف...
ألا ليفتئ غضبك...
البشر معوجون وليس لدى واحد منهم
بين الجميع من يعرف شيئاً؟!
مهما فعلوا من شر أو خير... ليس لدى واحد معرفة
أيها الرب... لا تطرح خادمك جانبك
إنه ينكفئ من الحمأة فخذ بيده...
حول ما ارتكبت من آثام إلى نعمة
لتحمل الريح بعيداً ما ارتكبت من تعديات...
جناياتي كثيرة... مزقها كما يمزق الثوب
أي إلهي... آثامي سبعة فاغفر لي خطاياي
اغفر خطاياي وسأتضع أمامك...

ليهدأ قلبك كقلب الأم التي رزقت بمولود
ليهدأ قلبك كقلب أم رزقت بطفل...
وقلب أب رزق بمولود...»[1].

ولأن الأم كانت تفهم مدلول بكاء الطفل، وحركاته، والأب يعلم الكثير من خفايا تصرفات أبنائه، رغم محاولتهم إخفاء ما قاموا به من أعمال أو نوايا، فهو يعزز الشعور لدى الطفل بأن الآخرين ذوي السلطة، يدركون خبايا صدره، وضميره، وأنهم بالتالي على اطلاع بما يقوم به من أفعال.

ولما كان الوجود حياً، يلبسه الإنسان ثوباً جسدياً متصوراً، وغير مصرح به، كما يضمنه ذات العواطف، والعلاقات الأسرية، يبدو عندئذ العليم بكل شيء، ولأنه العليم بما نخفي، وما نظهر، فهو يرقبنا دائماً، ويتبع خطواتنا كيفما سرنا، واتجهنا، فهو المحيط بنا من كل الجهات، ولأنه يملك هذه الاستطاعة الكبرى، ولأنه يحوز على ما بحوزة الإنسان من وعي، وشعور، ولأنه يتمسك بالأفكار ذاتها، وبما هو حلال وحرام وما هو صواب وخطأ، فلا بد وأنه حزين وغَضِبْ، ويضمر لنا السوء والأذى، ولأننا مذنبون، أو نتصور أننا كذلك، حتى لو قمنا بأتفه مما هو خاطئ. ويكون تصور الذنب أكبر، عندما يحيط بتربية الطفل الأولى أناس ناقدون، قامعون، يحاسبون على الصغيرة والكبيرة، كما يقال، متتبعون، قد يحاسبون على ما هو حق وصواب لجهل بالتربية، فيكون لذلك أثره في شخصية الطفل، وهو عندئذ، وكيفما تصرف، فالذنب ملتصق به، ودوماً في موضع اتهام لذاته. ولأن الأهل، والأب المهيمن، قد يكونون قساة، شديدي العقاب، واللوم، فإله الطفل شديد العقاب، مما يجعل الفتى تحت وطأة شعور كبير بالرهبة، وإدانة للذات، ومن ثم شديد الحساسية تجاه سلوكيته، وقد يبلغ به الأمر أحياناً، وعند بعضهم إلى الالتزام بسلوك دقيق، نجد له مثيلاً بما قال به «مهافيرا»، دون أن يدري من تعاليم هذا الحكيم شيئاً، حيث قال:

لا تقتل الحيوان لتتخذ منه طعاماً،
ولا تصد براً وبحراً،

(1) قصة الديانات. مرجع سابق ص47.

ولا تقتل أدنى المخلوقات في أي وقت...
لا تقتل البعوضة التي تعضك،
ولا النملة التي تلسعك.
لا تذهب إلى الحرب،
ولا تقاتل من يهاجمك.
ولا تدس دودة على الطريق...
فحتى الدودة لها روح.

وما ذلك إلا امتداد لتربية صارمة، ناقدة باستمرار، متبرمة من أي سلوك كان.

ولا يقتصر الأمر على تضمين الإله عناصر حياتية، عاطفية، بل وشاعرية، نظراً لطبيعة المرحلة، ولأنه غالباً ما يكون شاعراً موهوباً بالفعل، وأيضاً عناصر فنية، لامتلاكه إياها، هذا إضافة لتضمينه العناصر الأخلاقية والرغائب. وباختصار إن التصور الصوفي معقد للغاية، ومن الصعب الإحاطة به، واستنفاذه، هذا إضافة لأن تربية الناس مختلفة، وأثر التربية بهم مختلف، وقدراتهم مختلفة، لذلك يختلف الناس في درجة الإحساس بالندم، وتبعاً لذلك بدرجة تطرف سلوكهم، وكل ذلك ينعكس في تصور الإله الصوفي، إضافة لما يتضمنه هذا التصور للوجود من العمق المعنوي، الذي يتخذ صفة الجوهر والماهية لصمته، ومجهوليته، وثباته آنياً وظاهرياً.

صحيح أن الناس يتلقون معارف متساوية عن الحقيقة الإلهية، إلا أن لكل إنسان تصوره الخاص بهذا الشأن، ولئن كان هناك حق عام، مشترك، بخطوطه العريضة، ولأن حديثنا هنا عن المتصوف، الذي ينفرد بسلوكية خاصة، تنم عن إحساس بالذنب غيره عند الآخرين:

فلا شك في نظرنا أن الصوفي، الذي يستشعر الذنب والنقص، وقد تلقى تربية خاصة، ناقدة، وجائرة، لعبت بها الظروف دوراً ضاغطاً، ولا نقول إن كل المتصوفة سواء في درجة الإحساس بالذنب، وأن تصوراتهم للحقيقة الإلهية واحدة، فحتى هؤلاء المتصوفون هم درجات، إذا افترضنا أن تجربتهم جميعاً صادقة، هذا إلى جانب أنهم وبصفتهم موهوبين كانوا الأكثر تأثراً.

إن تصور الصوفي الحدث، وربما الكبير أيضاً الوجود متوعداً، مريداً، كذلك يدل على أن معاملة الأهل للطفل لم تكن مما يستقر على حال، فقد يكون تصرف الأهل، كما قلنا، عنيفاً، وقد يكون رحيماً.

إن تصور الصوفي الوجود حافظاً له، عطوفاً، ورحيماً به، يدل على أن الأسرة مما تحافظ على أفرادها، من كل التدخلات، وكل الاعتداءات الخارجية، وتضع حداً للاعتداءات داخل الأسرة، وتقيم النظام.

إن تصور الحدث الوجود قوياً، صلباً، رهيباً، يعني أن التربية الأسرية لم تكن مما يتساهل في تربية الأبناء، والأمور بها تأخذ المنحى الجدي، مما ينعكس ذلك في تصور الصوفي لوجوده تصوراً يتضمن كثيراً من الصور الفخمة، الجبارة، التي تهتز لها النفوس، لفخامتها وهولها، وإن اتخذ الوجود الطابع الجميل، فالأسرة رحيمة، عطوفة، محبة لأطفالها، وإن كانت صورة الوجود جدية، مستقيمة كحد السيف، فإن الأسرة من النوع الضابط للسلوك، وعدم المتسامح، تؤكد على جوانب لا تحد عنها.

تحدثنا بصيغة الأسرة، لأن التربية ليست من صنع رب العائلة فقط، فلبقية أفراد الأسرة، والأم خاصة دور كبير أيضاً، قد يفوق دور الأب، فإن كانت هذه التربية بمجملها من النوع الضابط، والقاسي، انعكس ذلك على الوجود، وترك أثره أشد وضوحاً على المعاني التي يعكسها. إن الأمر ليبلغ أحياناً حداً بأن يأخذ الوجود كله صفة الأب، ويتكور بالأب، ثم تأتي الفكرة الدينية لتكون هذا الأب، فهو الله. وذلك لأن الإنسان لا يدرك جوهر الله الحقيقي، فهو مما لا تدركه أفكار البشر، أو تصوراتهم، لذلك تأتي التربية لتصنع مضمون الفكرة الدينية. ولأن الوجود يتبدى أحياناً بالرهبة والجدية، والرغبة بالمحاسبة، فالخلاص الوحيد ليس العصيان، وعدم الاكتراث، أو اللامبالاة، والخلاص هنا مستمد من السلوك المنْزلي في مثل حالات عصيان الطفل، والحدث لأهله، فإن كان الأهل من النوع المحاسب بقوة، فالخلاص هو إذاً مرضاتهم، وكيف يمكن مراضاة الأهل سوى الكف عن الذنب، والخطأ، أو الرجاء، وطلب الصفح؟.

هنا يسلك الحدث والصوفي، وحتى الكبير نفس سلوكه بالمنْزل، باعتبار أن الوجود وهو هنا قوى الوعي، والشعور، فهو يعلم الخطأ، وما يكمن بالضمير، فالذنب

يطال هنا حتى النية المضمرة، لأن الأهل كانوا يحاسبون حتى على الكذب، أو نتيجة للسلوك العنيف للأهل، تجاه الكذب، لا يجرؤ الطفل والحدث على الكذب، وذلك لمعرفة الأهل الصدق من الكذب في قوله وتصرفه، وأن الوجود تقمص صورة الأهل العارفين بخفايا ما يعمل، وما يضمر الحدث، والطفل، ولأن الوجود واع كوعي الوالد، ولأن الدين ينبئ بأن الله يعلم ما يخفى، وما يظهر، إذاً، ولأن الوجود رهيب، كما يتصوره الصوفي، فالخلاص الوحيد هو الاستغفار، فقد يكلم الصوفي هنا الله مستغفراً، أو يقوم ببعض الطقوس، وينقي سريرته، وقد يبلغ به الأمر - إذا كان الأهل يحاسبون على الكبيرة والصغيرة - إلى الذهاب بعيداً في تنقية سلوكه، والتزام جانب الحذر الشديد، والتأثر الشديد تجاه الذنوب، مهما صغرت، لذلك هو في جدل مستمر في نفسه، وفي الخارج حيث يتبدى السلوك، وقد يقوم الصوفي الحقيقي بسلوك غريب مستنبط من الدين، أو من عنده هو، فيحذر من الدوس على الأعشاب، وحتى الحيوانات الصغيرة، والحشرات كالنمل، ويذهب بعيداً في التطهر، إمعاناً في التخلص من الخطأ، مما يستغربه الناس، دون إدراك البواعث لذلك، وذلك رد فعل لوجود محاسب، يمعن النظر في تصرفاتنا، ويدرك سريرة أنفسنا، وذلك طبعاً، وكما أسلفنا، مصدره بيئة متهمة، ناقدة، تحاسب على الخطأ، ومتشددة، وليس من الضروري دينية، وهنا تكون محاسبة الذات شديدة، وطقوس الخلاص بشكل سلوكات دقيقة، حذرة، غاية الحذر.

إذاً فالخلاص من هذه الدائرة، هو التطهر، وتنقية القلب بالسلوك، وبالسيرة الصادقة، الطيبة، وهكذا يتقرب الصوفي التلقائي للوجود الحبيب، ويرضى عن نفسه، أن توصل لقناعة بأن سلوكه قد أفلح، وهنا يكون قد أدّى واجبه، ولا خشية بعد ذلك، لأنه يعتقد أنه قد أصبح مقبولاً، ومحبباً، فلا بد، وأن يكافئه الوجود، والله الحي، كما كافأه الأهل، إن كان قد كوفئ أحياناً. فلرهبة الوجود إذا مخرج، وعندما يتم التطهر بشكل مقنع له، فالوجود يصبح رائعاً، ومطمئناً، ومحبباً، فيتغنى به ويفرح، ويقول شعراً يتسم بالحب، والعطف، ويشمل به كل شيء ألم تقل المدرسة، والأهل: يجب ألا تعتدي على أحد، وكذلك الدين: لا تسرق، فالصوفي بحبه للوجود يحب الآخرين، كل الآخرين، وبذلك يعود الفرح لنفسه، كما فرح بذلك الأهل والناس من قبل عندما حضنوه، وضحكوا في وجهه، فشعر بأنه مقبول، وأنه مقدر وثمين. وفي الواقع إن

الشعور برضا الوجود، والإله يرتبطان حتماً بالجهود التي كان يبذلها الصوفي عند الصغر للوصول لبغيته، وحاجته، ومن ثم مراضاة الأهل، ويختلف ذلك باختلاف الأهل وظروفهم، ومدى ثقافتهم، فقد يكون ذلك الجهد كبيراً، وقد يكون صغيراً، فإن كانت الجهود كبيرة، كان لا بد من المعاناة طويلاً، وبذل الجهود الكبيرة، التي قد تكون بشكل استغفار طويل وبكاء شديد أو تعذيب الذات بشكل غير معقول، أحياناً مما مر معنا بعضه من قبل بحالة (رابعة العدوية)، مثلاً.

- رثاء من جهة:

إن الصوفي الحقيقي، بما يملك من وجدان حي، ومن حسن شاعري ومرهف ليرثي لحاله، والبشرية بأسرها معه، وقد يكون الرثاء لأسباب ظاهرة، وقد يكون لأسباب بعيدة الغور شاعرية، فكيف يرثي لحاله، ولبني جنسه، ولماذا يرثي؟.

قلنا إن الصوفي يتصور الوجود أبدياً أزلياً، زماناً حياً، وهذه الزمنية الحية تهزه هزاً عنيفاً، لأنه يقابل ما هو فانٍ وآني ضئيل «أنا» والناس حولي، بما هم ضعاف مثلي، معذبون مثلي، خاصة إن ترافق ذلك مع أهل ذوي شكوى مستمرة، إذا كانت تقهرهم ظروف مادية وقاسية، أو اجتماعية، أو لإصابتهم بكوارث مؤثرة تأثر بها الأهل. ولأن الصوفي الحدث هو من هذه الأسرة، فقد يرأف، ويرثي لحاله وحال أسرته، ولحال مجتمعه بأسره، وللإنسانية جمعاء، فهو بالفعل يحمل عذاباتهم، ويتأسى لها، كما تأسى (البوذا)، لحال الفقراء، ولم يجد سعادة في قصره، حيث كان محاطاً بكل ما لذ وطاب، ورغم ذلك لم يكن ليسعد طالما كان البؤس، والفاقة يحيطان بالقصر، ولقد تأثر أشد الأثر، وخرج من حياة القصور ليعيش حياة الفقر، ويعرف سرها، وعلاجها، وكذلك الصوفي الحقيقي فإنه بالفعل من يحمل في أعماقه هموم البشرية جمعاء، آلامها، ظرفها، انسحاقها، ضعفها... الخ. إن الصوفي ليس ابن أسرته فقط، بل ابن البشرية جمعاء، بحيث إن كل منظر شاهده، أو عايشه، يتمثل به البؤس، والظلم، والاضطهاد ليؤثر به طويلاً وعميقاً، وقد لا يتأثر لحاله، ولظروفه بقدر تأثره بما يراه، ويجده حوله، أو يجد البشرية جمعاء موجودة به، إن اهتمامات الصوفي الشاب لهي بعيدة جداً تتصل بقضية وجوده بأكمله، وبمصير بني جنسه، وباختصار بقضية

الإنسان، والإنسانية عموماً، فهي تطلعات أقل ما يقال فيها إنها شريفة، وإنسانية جداً.

إذاً فالصوفي بسبب من غيريته، لا يتطهر لوحده، وإنما يتطهر ومعه المقربون وبنو جنسه، مع المقربين لأنه يعزهم ويحبهم لأنه غير مفصول السرة عنهم، ومصيره مرتبط بمصيرهم، وبني جنسه لذات السبب، أليسوا كلهم أناس؟!.

إذاً كلهم خاضعون لنفس المصير، ويتعرضون لنفس الظروف، ولهم نفس المسؤولية.

ولأن الصوفي يتصور نفسه ضئيلاً وضعيفاً، ومسحوقاً، فإن هذه الضآلة والضعف ينسحبان على بني جنسه كلهم، فيخاطب الله أن يحفظ المقربين، وكل الناس على هذه الأرض، لأن الصوفي يقدر أن الناس جميعهم أهل لمحبته، لأنهم واقعون بذات الكرب، وبذات المعصرة وجودهم مأساوي، يبعث على الحزن والرثاء بسبب ضآلتهم، وقلة حيلتهم، وكأنهم أطهار جداً، وقديسون، كما هم بنفس الوقت مظلومون، متوحدون، أمام قوى جبارة، عاتية، تنبعث مع الزمان العتيد الحي، الذي يضمر ما يضمره، ويصهر دون رحمة ما يصهره، يطوي بين جنباته ما يطويه، متوعداً، مجهولاً، أبدياً، شاعرياً في جوهره، يكون ذلك لأن المتصوف لم يخبر بعد من الحياة إلا وجه القمر المضيء. ولأن الوجود صامت، لا يتكلم يبعث على الخوف والمشاعر المختلطة المذكورة، ومنها مشاعر النقص والذنب، فالوجود يظهر في التشخيص ضرورة بشكل رجل صامت يضمر الوعيد ويرجئ الانتقام حتماً.

ـ من جهة ذنب:

(أبدية، جبروت، عظمة، وعيد، كتمان، سر، لغز، رثاء، ضعف، قلة، انسحاق، حزن، عمق، ضآلة، جمال...الخ)، يبعث على اللذة التي ما بعدها لذة، هذا الوجود الأبدي، الهادئ، المتوعد، الساحر، ذو القرار السحيق، السحيق، الذي لا تحده حدود، العظيم عظمة لا تحدها حدود، وكأننا في صحراء قطبية، تمتد أمام البصر إلى ما لا نهاية، ليبعث على الدهشة والاتخاذ، حيث يعيش الصوفي، ويحس هذه المشاعر العجيبة، حيث تأخذ بلباب الصوفي، ويسحره اللغز، والعظمة، وحديث الوجود الصامت، والهامس، ويتأثر حتى الأعماق بكل نسمة هواء، وبكل هبة ريح قوية

تتغلغل حتى أعماقه، فيشعر بالقشعريرة تسري في جسده، وربما بالدموع تنهار من عينيه غزيرة، ويبكي بكاء مراً يهتز له وجوده من الأعماق أمام الضآلة، والحسرة والاهتراء، ومن ثم تقوم الصلوات، والاسترحام، والاستغفار.

إن الصوفي التلقائي مأخوذ بوجوده بوصفه شاعرياً. فالصوفي شاعر أيضلاً.

من الطبيعي بعد ذلك أمام هذه اللذة، التي يستشعرها الصوفي، أن يهجر اللعب، واللهو، والتسلية، ويعتبرها ذنوباً، لأنها تحيد به عن جادة الصواب، وعن القيام بالواجب، وهي من ثم أخطاء إضافة للأخطاء السلوكية التي يتردى بها الصوفي، ومنبع كل ذلك بيت الخطيئة، وهو صميم وجود الإنسان، أي نيته، وذاته الصميمية، فإن الوجدان الحسيب يقف بالمرصاد، ويلزمه الثقة بالذات، والثقة يجب أن تقترن بالعمل من جهة، والالتزام بما خلق له، وما خلق له، أو يعتبر نفسه خلق لأجله هو الإصغاء لصوت الوجود، واكتشافه، ويتم ذلك بانفراده، وعزلته، ومحرابه، ومنسكه، فالصوفي يؤثر العزلة.

إن الصوفي يشعر بأن التأديب يلزم هذه الذات المسؤولة، والمذنبة، يستطيب الحرارة تكوي جسمه، والجوع يأكل أحشاءه، وبضروب الحرمان مما يوقع الأذى بالنفس، المسؤولة، الملومة عن كل حدث يعتبر مخلاً، مما يشعر النفس بضغط يقع عليها، يشعر معه الصوفي بالارتياح، ووقع القصاص العادل بهذه الذات الملومة (بيت الداء)، ومصدر الخطيئة، والشر بالطبيعة البشرية، ومصدر النوازع الحيوانية مما يجعل الذات تحس بأنها واقعة تحت ثقل معنوي، ضروري، وواجب يترك أثراً باللذة والارتياح، فالخطيئة عند الصوفي، أشمل من الخطيئة الدينية، وكلها مما يترك أثراً مختلفاً من عذاب الذات. ولأن الخطيئة الصوفية، شاملة لميادين، ونواح كثيرة، غيرها في الدين، فإن الخطيئة في الدين هي المتأثرة بالخطيئة في التصوف، وليست خطيئة التصوف هي ذاتها خطيئة الدين.

إذاً وبقدر ما يكون هنالك شعور بالذنب، يكون الوجود رهيباً ومخيفاً، وعندما لا يكون هناك إحساس بالذنب، ولا يكون هناك إرهاب، بل يصعب تصوره كواقع فعلي انفعالي، ومن ثم يبطل التطهر، والاستغفار والتوبة، وطلب العفو، وذلك يقترن فعلاً إما باقتراف الذنب، أو الشعور به كعقدة نفسية، لها

جذورها التربوية الاجتماعية، فلربما كان تصور الجحيم ذاته آتياً من الشعور بالذنب والجريمة لدى الصوفي.

أما الجنة، فللإنسان غير المذنب، ولا يحس، ويشعر بالذنب، لأن إحساسه عندئذ إحساس سعيد وشعور بالارتياح، ينعكس ذلك على الوجود، فيحسه باسماً مشرقاً، فهو جنة، فيبادله الحب، ويمنحه السخاء، والفن، والنبل، والخير، والجمال، والعظم، فتنشأ علاقة مودة، واتحاد، هي في الحقيقة من الإنسان، لأن الوجودلا يمنح شيئاً، والدليل على ذلك نظرة المذنب والمجرم لذات الوجود، إذ ينقلب الوجود ليصبح مفجعاً، وجحيماً، ومتوعداً، وكأنه كهف، يريد أن يطبق على الإنسان، ويقتص منه، أي يصبح عدائياً، متجهماً، فهو جحيم مظلم، يبعث على الاكتئاب، والقنوط، والخوف، لأن العقاب يتبع الخطأ والذنب، وإلا فغير ممكن الشعور بالخوف، والقيام بطقوس الاستغفار، والتطهر، دون ارتباط ذلك بالذنب، أو الإحساس به، عندئذ سيكون سلوكاً مصطنعاً، وأمراً نافلاً، لا حاجة له ولا ضرورة، بل لا يحس أي إنسان ضرورته بشكل فعال وحقيقي.

ما قلناه مستمد من سلوك الخطيئة، والشعور بها، وهو ينطبق على الصوفي، ويفسر كثيراً من سلوكه، ويختلف هذا الشعور بالذنب، والعقاب، لأن الأمر يتعلق بالتكوين الشخصي، وبأثر التربية، إضافة لنوع الذنوب، وعليه فالصوفيون درجات في شعورهم بالذنب، وبالتالي درجات في خشيتهم من الوجود، وخالقه، وإقبالهم على العبادات، ونوعها، ودرجتها.. الخ.

عندما لا يكون هناك ذنب، فلا خوف، وقد لا يحتاج الإنسان لتنْزيل الآلهة.

إن تصور الوجود كجنة يمنحه القداسة، والقداسة تصير صفة لاصقة به، فهو ذاته مقدس، ورائع، وجميل، وفي هذه الحالة يستوعب كجمال، وخير وحق، لا كحقيقة موضوعية، والخير والجمال هنا يشملان كل شيء حتى الجزئيات، وهذه قمة السعادة، والغبطة، والاتصال. وهذا الشعور لا يفوقه شعور قط فهو قمة السعادة الإنسانية، لا يغني عنها مال الدنيا، ومجوهراتها، وللوصول إلى هذا الشعور؟.

يسلك الصوفي طريق التقرب بالخلاص من الذنب، والتطهر، وهو إذ يفعل ذلك يتذوق رحيق الرضا، والجمال، والخير، كلما أمعن في سلوكه الصوفي، جاعلاً هدفه

الوحيد هو هذا الشعور، والإحساس به حيث يطغى هذا الهدف على أمور المعيشة الأخرى، ويستقطب انتباهه، وغايته، ويصبح سلوكه المفضل هو المصالحة مع الوجود (الله) والاتحاد به، وهو في أساسه نابع من شعور الأب والأهل بالرضا تجاه الطفل، عند إصلاح سلوكه، والتكفير عن ذنبه، وطلب السماح من الأب، وعند حدوث الصفح يشعر الطفل بالاطمئنان، وينتفي التوعد، ويسود القبول، حيث يفترض الطفل الحب، لأن وجوداً كله خير، وحق وجمال، جدير بأن يعشق ويحب، ولأنها أمور معنوية، ويمكن مبادلتها بسخاء مع الوجود.

ولكن هل الوجود في حقيقته هو معنى وخير وجمال، وحق وكمال؟.

إن السلوك السحري، والصوفي، والديني ينبع من نفس المنبع، وهذا المنبع هو تكوين الإنسان وتربيته، فبكاء الطفل وحركاته هي طقوس لتلبية حاجاته.

إن السلوك الصوفي في جانب كبير منه، ما هو إلا سلوك الخلاص من عقدة الذنب، والاتحاد بالكون (الله)، باعتباره أباً وأماً بالدرجة الأولى.

إن محبة الأهل ترافق الصغار. ولأن الأهل خيرون، يصادف أن يكونوا كثيري الشكوى من ظلم مستمر، يعكس وضعاً مادياً سيئاً، مترافقاً بكوارث، أو بدونها، ولكون الطفل قد واجه إحباطات أورثت لديه شعوراً بالعجز والضعف، وقلة الشأن، يعكس الصوفي هذه المشاعر شاملاً بها أسرته، ومن ثم بني البشر جميعاً، وينتصب الوجود ظالماً متوعداً، بشكل كائن، أو بشكل زمان حي، ولا بد من رد ذلك. إن الرد يتلخص بالخلاص من الذنب، وبالتطهر.

وكون الوجود (الإله) في الأديان البدائية، ظالماً، متوعداً، قاسياً. ولشعور المتصوف الحدث بالضعف نتيجة لظروف تعرض لها في حياته المبكرة، يسحب هذا الضعف على من يحبهم، وهكذا يكون الأهل ضعفاء، وكذلك البشرية جمعاء، لأن عائلته ترتبط بسلسلة علاقات قربى مع الغير، فالغير أيضاً مشمولون بهذه المظالم، ولذلك الوجود الواعي، الحي، ظالم بشكل حاد، وتبعاً لذلك فوضع البشرية مأساوي.

ولكون الصوفي مستهدفاً إذاً هو متهم، ولكونه متهماً، فهو مظلوم، ويريد الخلاص من هذا الظلم. ولشعوره بالعدوان، والاستهداف، ولشعوره بالعجز المرافق، والضعف، يشعر بالمأساة، والحزن، وقد يأخذه البكاء والنحيب، فالضغط

هنا معنوي، وكأن الخوف هنا، أو الحزن ليسا من النار، بل من وجود معنوي عتيد إلى زمن لا نهائي.

إن الصوفي لا يملك تجاه ذلك إلا البكاء، وطلب المغفرة والعفو بالأدعية والصلوات الخاصة والمخصوصة.

وأخيراً فإن أتى التصوف عن هذا الطريق، أم لا، فإنه لا يمكن أن يكون أصيلاً إلا بهذا. ونحن وإن كنا قد تحدثنا بشيء عن العلم والفلسفة والفلاسفة، قبل التعرض للتصوف، وذلك لإيماننا بأن كلاً من الصوفي والفيلسوف المثالي والرومنطيقي، أشخاص قريبون لبعضهم بعضاً، وكل ما في الأمر أن الصوفي إنما يحصر همه في الوجود بوصفه إلهاً، بينما الفيلسوف المثالي يختلف بكونه قد يتصور الوجود شيئاً آخر، قد يكون إرادة أو عقلاً، أو روحاً، أو وعياً خلاقاً.. الخ، وأن هذه الأشياء تحل لديه محل الإله، أو قد يستبقي الإله، مانحاً إياه دوراً مركزياً، وعندئذ تضيق الفجوة جداً بين الصوفي والفيلسوف المثالي، والرومنطيقي.

أما أولئك الذين تحدث عنهم الدكتور (عبد الرحمن بدوي)، والذين لا يعيشون أفكارهم، أو فلسفاتهم، فنحن نصنفهم ضمن الفلاسفة العلماء، الذين تم لهم الخروج من ذواتهم نسبياً، أو الذين، وكما يوجد علماء ليسوا علماء بالمعنى الذي أتينا على ذكره فهم مفكرون ليسوا بمفكرين بمعنى الكلمة (فلاسفة نموذجيين): «فهناك أولاً الطائفة الأولى... لا يمكن أن يفصل بين حياتها ومذهبها... أما رجال الطائفة الثانية فيمكن أن يفصل مذهبهم عن حياتهم»[1].

إن تجربة الصوفي في بدايتها تجربة إنسانية، يمر بها كل إنسان واع، إلا أنها تأخذ شكلاً أكثر حدة، وأكثر حسماً، وتغلغلاً في نفس الصوفي والفيلسوف، تغلغلاً أعمق بكثير، فيكون لها واقع الفردية والخصوصية، وتكون جاذبة لأسباب نفسية، وتربوية، ووراثية، ويمكن القول إنها ترتبط بالجينوم البشري، باعتبار أن الجينوم البشري هو شخصيتنا، فوسمت حياة الصوفي بصفة خاصة فردة.

إن الصوفي، أو الفيلسوف المثالي عندما ينفردا، إنما لتفسير هذا المضمون الذاتي، إذ لا يمكنهما إلا وأن يصغيا لهذا المضمون المؤثر، والخاص بهما وحدهما تبعاً

(1) أفلاطون. د. عبد الرحمن بدوي. سلسلة الينابيع عن وكالة المطبوعات الكويتية. دار العلم. بيروت عام 1979م من 13- 14.

لخصوصيتهما الفردة، النابعة من مزاياهما الخاصة، الوراثية والتربوية فيكون هناك وقع مؤثر غامض بحاجة لتفسير.

ولأن هذا المعنى يحمل في بعض جوانبه، صفة اللوم، والشعور بالذنب (عند الصوفي خاصة)، فإن الإنسان يصبح قديساً ومتصوفاً، ولأن الإنسان لا يملك بعد فكرة عن المادة ـ كما نتصورها نحن ـ فيضمن الوجود المادي (الطبيعي) مضامين روحية.

ولما كان معنى الوجود المتغلغل بالذات هو معنوي، ولأن وجوده ينتمي لجذور بعيدة، وراثية، وتربوية، وتكوينية، تتناسب مع درجة النمو، فإن الصوفي إنما يقوم بكثير من السلوكات الخاطئة، ليفهم مكنون هذا الوجود، المتمكن من نفسه، فيدور، ويسير الأميال الطوال لاستجرار هذا المعنى، وإبرازه، لأن عدم التحرك يعني أن يبقى الإنسان بجوار الآخرين، وهذا يعني إفساد التفكير، فلا بد من البعد، والابتعاد عن الناس، ومشاغلهم، والتركيز على ما يشغل النفس، والتركيز يفرض الانقطاع عما عداها، وكلما كان ذلك أكثر إحكاماً، كان أفضل، فينغرس في الكهوف المظلمة حيث الصمت تام، وحيث ينكفئ على ذاته فقط، ويعايش مشاعرها، يحدث نفسه، يشرد أخرى، أو يناجي ربه مستغفراً دون رقيب، حيث يتفرغ للنظر والتفكير.

ولكن هل يمكنه استخراج معنى الوجود من الذات، واستجراره؟ وما هي مشروعية ذلك، وهل ينطبق ما استجره على الوجود حقيقية؟.

إن السبب الباعث على الانسحاب، أحياناً، وهو وجود قضية تقتضي الحل، والتفسير، فالانسحاب ضرورة وليس خياراً.

وطالما أن الوجود يظهر بشكل معنى مبهم، ومؤثر دون تفسير، يلزم المرء بالانزواء، وما هذا الانزواء الذي يستغرق في كثير من الأحيان سحابة النهار، أو قسماً كبيراً منه، بينما الصوفي غير مكترث بمسألة الأكل والشرب، طاوي البطن، صائم، حيث يكون الصوفي والفيلسوف مرتبطين بمسلسل فكري، تتبع به الفكرة الفكرة، في مسلسل طويل، لا يستطيع الفكاك منه، دون الوصول للكلمة الفصل. ولأن هذا الذي يتفجر من الذات، والعقل، أهم بكثير من مسألة الأكل والشرب، حتى ليبدو هذا الأمر مسألة ثانوية جداً، هناك ما هو أهم منها بكثير، وأولوي.

إضافة لما سبق، ترتبط مسألة مبررات النظر، بأمر آخر ذي أهمية كبرى هو مسألة السلوك الملائم حسب النتائج المستخرجة، حيث يبغي الصوفي هنا، وهو فيلسوف أن يصل لتفسيريشمل الوجود كله، لأن بذهنه أسئلة، وإن لم تكن واضحة، أو قد تكون كذلك، لأنه يود أن يسلك ـ كما قلنا ـ بحسب الوجود، باعتباره جزءاً منه، ولأنه التابع، وهو اللاحق، بينما الوجود هو الأبدي والأصل، فيه يكمن الجواب، ومنه يستخرج، فكيف يمكنه أن يسلك سلوكاً ملائماً؟.

إن ذلك يتوقف على معرفة كنه الوجود، وأن نعلم ما هو الصحيح، وما هو الخطأ، وما الجائز، وما غير الجائز، ما السلوك المطابق للوجود، وغايته، وما هو خلاف ذلك، فمسألة السلوك ترتبط حتماً بمسألة معرفة الوجود (أصله، جوهره، غايته) فنحن أبناؤه، وإلا فكل خطوة يخطوها الصوفي، وهو فيلسوف هنا، لا معنى لها، ولا يجب أن تكون، بل هي ضرب من العماء إن لم تكن نتيجة لمعرفة الوجود، لأن الصوفي، وهو فيلسوف هنا، غير مقتنع بسلوك مجتمعه، بل نستطيع القول إنه شاك، أو على الأقل، لا يعلم شيئاً عن مبررات هذا السلوك، والمبررات التي يطلبها، يجب أن تنبع من الوجود ذاته، ومن حقيقته، فكل تصرف بسيط ينبغي أن يجد مبرراته في الأصل، وفي الأساس من فهم الوجود.

إن الفيلسوف لا يطيق أن يسلك سلوكاً، دون أن يسأل عن أصله، ومبرراته، لأن ذلك مما يصعب قبوله لأنه سيكون بلا معنى في وجود له معنى، أو على الأقل لم يوح له أحد مبررات هذه التصرفات، ومصداقيتها، فهو ثائر.

يفعل ذلك الصوفي الفيلسوف، والناس لاهون، سادرون، بعد كل الذي كابده من خلوته، ومسيرته الطويلة هائماً، لاهياً عن كل ما عدى التطهر، وحل إشكالات الذنب، والتناقضات في مخيلته دون أن يحس بجوع، أو بحرارة شمس.

لم يعد خالي الوفاض، فإن كان الصياد قد أتى بالصيد الثمين، فهو الآن يحمل كثيراً من الأسرار، ويعتمل في مخيلته كثير من التصورات، وكأنه آت من الأعماق، وفي فمه جفاف، وفي معدته خواء، فهو الأكثر صيداً، والأكثر عظمة، والأثمن بما يحسه، بما قام به من مجهودات جدية تعتبر جبارة في نظره، مما يعتقده الأجدر والأساس في هذا الوجود، والعصب الحساس به، وكل وجود آخر هو سطحي وبسيط.

فإن رجع الصياد وفي جعبته صيده، والطحان وعلى حماره كيس من الطحين، إنه عند المساء، وقد صبغت الشمس بضوئها النحاسي الموجودات، أو حل الليل وهبط، يثوب إلى ربه بعد الانتشاء العظيم، فهو مدجج بالأفكار، والتفاسير، واصل إلى الاتحاد بتصور حقيقة الوجود كإرادة مستمرة، تصل الموجودات جميعاً، وتسري من خلالها، هادرة، أبدية، عظيمة، يقشعر بدنه من تصور هولها، وهول مجراها العظيم، وكأن ما توصل إليه هو الحقيقة الفعلية للوجود دون أي شك، ولا يمكن أن يتصور الإنسان مدى الغبطة المرافقة للكشف الجديد الذي يتم، ومدى الاعتداد بالذات الذي يتصوره، إنه الإنسان في أعمق أعماق الوجود، والذي يحمل في كفه وذهنه كل الحقائق جملة وتفصيلاً، إنه من وقع نظره الباطن على السر العظيم، ولامس بفكره الأبدية بشكل إرادة حية، مثلاً.

كل ذلك يحدث للفيلسوف، وشارع القرية أو المدينة عامر مضطرب، يعلو به الصياح والبيع والشراء على قدم وساق، إن شيئاً من أفكاره لم يكن ليتداول، أو معروفاً، أو مما يتعامل به الناس أو مما يتطلبونه، أو يبغونه، ولا يظهر أنهم بحاجة له، إن صياحهم، وأهازيجهم تملأ الأجواء، ولم يكن ليحيط بهم الصمت، ولا الهدوء، ولا ذلك الأبدي المتدفق بالوجود، ومن خلاله.

إن النظريات العديدة التي توصل إليها فيلسوفنا، لا تقل منطقية عن نظريات أفلاطون، أو هيجل، أو أية نظرية ميتافيزيقية معروفة، بل إنها لتفوقها منطقية وتناسقاً، وخلقاً وإبداعاً، وإن لم يدونها، وإن كان قد فقد الاهتمام بها بعد ذلك، بل إن نظرية كنظرية ديمقريطس الذرية لما فكر به ذات يوم بالتفصيل ربما.

إن لذلك نتائج مهمة للغاية على تفكير الفيلسوف، وعلى تقبله للوجود، وتصوره لهذا الوجود بعد ذلك، وحتى على نشاط عقله، وعلى اهتماماته المعرفية، وحتى على مدى تصوره لقيمة الإنسان، ومصيره بهذا الوجود، ولقيمة هذه الحياة إجمالاً.

ولكن قبل استعراض بعض من جوانب نتائج تفكير كهذا، هناك سؤال مهم: ترى ما الأسباب التي أدت إلى النقلة من جو تصورات الصوفي، والمشاعر الدينية إلى الفلسفة والعقلنة؟!.

بادئ ذي بدء يجب أن نعلم أن الجو الديني لم يأسر فيلسوفنا أسراً كاملاً، وإن كان أحياناً قد انخرط في جو كهذا عميقاً، كما انخرطت البشرية جمعاء، وأول ما جعل تفكيره يتطلع إلى تفسير الوجود من منطلق عقلي بعيداً عن التفكير الديني، أو المتوارث، هو إضافة لأن ما هو سري، ومجهول، وعميق، ومدهش، مما هو موقر بالذات، ويشكل جوهر الوجود، وتطمح الذات معه لإخراجه لحيز الوضوح والعلن، ولارتباط ذلك بمسألة السلوك، فإن وعي الصوفي قد نما، كما أن التصورات الصوفية، ولمعايشتها زمناً تصبح نمطية، كما أن احتكاك الصوفي، واطلاعه على حقائق الوجود حوله أكثر، بالإضافة لأن البيئة التربوية مما يسمح له بإعمال عقله، نظراً لكون هذه البيئة قد تكون غير متعصبة للدين، وليست مما يتابع ويحاسب، ويدقق كثيراً على السلوك والتفكير الدينيين، مما يسمح للإنسان بحرية النظر وتشكيل أرضية للتفكير المختلف، ثم يجب ألا ننسى الأمر الهام، وهو الموهبة.

إن أول شيء تتصف به هذه الموهبة هو (الجرأة العقلية)، التي يجب أن تميز عن الجرأة الحربية، والقتالية الجسمية (على أهميتها عند الحاجة)، إذ قد يكون شخص ما، مقداماً في المعارك، ولا يكون لديه الجرأة العقلية، بل يخضع بكليته لما هو متعارف، دون أن يخرج عنه بشيء، فهو ملتزم به بشكل كامل[1].

إن الخروج على المألوف والمتعارف، يتطلب جرأة عقلية، ليس مثلها أي جرأة أخرى، لأن لهذه الجرأة نتائج مهمة، من حيث إنها تجعلنا ننفك عن أثر الماضي والمتوارث مما لم يعد صالحاً للزمن الحاضر. وغني عن القول، إن بيئة غير متشددة تربوياً في مجال الموروث بأكمله، تسهل الجرأة العقلية، التي قد تكون أحياناً بشكل نقد لهذا المتوارث في جزئه غير المناسب وتخطيه. إن الجرأة العقلية لهي من الضروريات، التي يجب أن يتصف بها أي عقل أمة تود ريادة المستقبل بجدارة من جميع الوجوه، لأنها مما به تتجاوز واقعها، وتشق لها طريقاً خلاقة تسمو بها نافضة عن كاهلها الجمود، والتقوقع، وما إلى ذلك، وإن كانت التربيات تشدد على (الابتكار والإبداع في المجتمعات)، فإن إحدى مقومات هذا

(1) أما التضحية بالذات في سبيل الوطن والحق، فهي تقوم على الوعي بخير الوطن والأمة، ونبذ للأثرة، فهي قمة العقلانية، والإقدام، لا يرقى إليها أي أحد.

الابتكار والإبداع الأساسية، إنما هو الجرأة العقلية، كما يجب أن تميز هذه الجرأة العقلية عن (الوقاحة العقلية) حيث يرفض الإنسان كل شيء، مستهزئاً، ساخراً. كما تتصف الموهبة بالجدية، والمقصود هنا بالجدية ما هو نقيض للميوعة، بل تتسم بالمثابرة والإصرار.

وغني عن القول أن مثل هذه العقلية تتصف بـ (الصدق)، والجدية، وبالنظر العلمي، وما يرتكز عليه من نزاهة، ومن قدرة فنية رفيعة، لأن اقتناص الأفكار من الواقع مما يلزمه الجانب الفني، فالحقائق من أحد جوانبها هي منتجات فنية، لاكتسابها صفة معينة، ولتصورها كحقيقة، إضافة لمزايا الأصالة، وبعد النظر، والإمكانات العقلية، والقدرة على الابتكار والنَّزاهة، والتجرد.

وهذه المزايا العقلية والشخصية، إضافة لطموح الإنسان المعرفي هي ما يجعل النقلة من التصوف، كتوجه ديني، إلى التوجه الفلسفي ممكناً.

وكلما كان الإنسان أكثر رقياً، كان اهتمامه متجهاً أكثر نحو المعرفة، ونحن نعتبر أن كل صوفي له نظرية متماسكة في الوجود هو فيلسوف أكثر منه صوفياً، لأن حقيقة التصوف هي التصورات، وليس التفكير، والتفصيل، مما هو معروف عن متصوفين كـ (ابن عربي، وابن سبعين... الخ)، فهؤلاء فلاسفة، حسب منظورنا هذا، لأن من طبيعة التصور أنه بسيط ولا يتضمن تفصيلات، لأنه انعكاس كما لاحظنا.

ومن الجدير بالذكر، أن هذا الاتجاه الفلسفي مما ينضوي تحت الفلسفة المثالية، فكثير من عناصر هذه المذاهب ذاتية بحتة، ولنا في تاريخ الفلسفة تأييد على ذلك، ولنأخذ فيلسوفاً «مادياً» كماركس مثلاً، فإن هذا الفيلسوف كما يعتقد بعض الماركسيين اليوم «ألتوسر وجماعته»: إن ماركس مر في تفكيره بمرحلتين، بينهما فاصل هو بمثابة قطيعة بين الماركسية الأولى «سن الشباب» والماركسية الثانية «سن النضج»: «في الأول كانت مفاهيمه أيديولجية، أي ذات طابع أسطوري لحد ما... ولم يضع ماركس أسس فلسفته العلمية إلا في المرحلة الثانية، وخصوصاً في كتاب رأس المال»[1].

(1)بمناسبة الحديث عن ماركس والماركسية. أنطوان مقدسي. ص 47. تحت عنوان الشيوعية والقضاء على الضياعات. مرجع سابق.

والآن ما أهم النتائج التي تتمخض عن تفكير كهذا؟.

آ- انحسار السيلان العقلي:

إن تجمع، وخلق عدد من النظريات المنطقية، المتساوية من حيث انسجامها، وإقناعها، وترابطها، يفرض عدداً من التساؤلات: ترى أي منها صحيح؟ وكيف يمكن أن يقبل الوجود كل هذه النظريات؟، وهل هناك ثمة خديعة بالأمر؟.

بادئ ذي بدء، التفكير الفلسفي ينطلق من أرضية الثقة بقدرته، وليس لديه، أي شك بعدم مطابقة الوجود لهذا التفكير، وأن ما ينبع لديه من أفكار يؤمن بصراحة، أنها مما ينطبق على الوجود حقيقة، وأنها بالفعل كشف لجوهر الوجود، ومعناه، وأنه بفعلته هذه، إنما يصور الحقيقة كاملة، وليس لديه أي علم، بأن هذه المعاني، إنما تنبع من الذات بمقابلة الوجود الخارجي، وأنها بالتالي من طبيعة معنوية، وما هو معنوي، إنما ينتمي للشعور الفني والخلقي... الخ، وأن الظواهر جميعها، بما فيها المادية بشكل رئيسي، ما زالت تتصف بكثير من الصفات الحيوية، التي ترمز لمعنى ما، وتبطن معنى ما، وما زال الوجود بهذه الفلسفات واحداً، طالما يرتكز على أسس واحدة، ينبثق، ويتشعب من ذات الأسس (الفكرة الأصلية)، والحقيقة الجوهرية، والآن وقد اتضح له أن هذه الفكرة كتلك من حيث ثباتها وبريقها، وجاذبيتها، وأنها في الوقت نفسه غيرها جوهرياً، فكيف تستوي الأمور؟! إضافة لأن كلا الفكرتين، مما فسر الكثير واعترضه بعض العقبات، كلما استدق التفكير، وتشعب، فلا بد إذاً، وأن أيا منها لا يصلح لأن يفسر الوجود، وأن الأمر ليتطلب عدم الثقة بهذه الأفكار، ومن ثم يتطلب التريث بالتفكير، وعدم الانجرار، والانخداع بها، وأن السيلان العقلي مضر بتحصيل الحقيقة، لأن هذه الحقيقة ربما تكون من طبيعة أخرى، وأنه يلزم لذلك الهدوء، والتبصر، وأن التفكير الرزين، وأخذ الأمور بالمداراة والحنكة هو الأجدى، وعلى ذلك يبطل خلق النظريات، ويكف العقل عن جريانه، وثقته بالأفكار المبتكرة، ويصل للحقيقة المهمة وهي: أننا كي نفهم الأشياء يجب انتظارها حتى تفصح عن كنهها من تلقاء نفسها، ومن ثم تفسير أفعالها، لا أن نلبسها معنى لدينا، فيكف العقل عن التفكيروخلق النظريات، ويلبث يترقب.

لقد انقلبت الآية الآن، فبعد أن كان الفيلسوف الغر، يبتدع تفاسير للوجود الأصم، والأبكم بنظره، بتكاثفه الغريب والمجهول، والذي هو عبارة عن تكاثف ليد الزمان، الذي جمع حقائقه عبر ظروف، وأزمنة مختلفة، مجهولة، لكل منها مزاياه الخاصة، بحيث أصبح شديد التعقيد بكل انعطاف من منعطفاته، وبكل التواء من التواءاته، أن له تاريخاً، ولا يفهم إلا بفتح هذا الملف للوجود صفحة صفحة، وسطراً سطراً.

في الواقع إن الصوفي الفيلسوف لا زال بعيداً عن الوصول للنتيجة الأخيرة، ولكن ما وصل إليه حتى الآن، هو الحذر الشديد من إطلاق الأفكار حتى درجة الكف عن التفكير في أصل الوجود، وهجر كل ما هو ميتافيزيقي، وبكل ما له صلة بأسس هذا الوجود، وكيفية انبثاقه، وتشعبه، ويدرك بشكل مبدئي أن البحث في هذه الأمور، هي من العبث ،ومضيعة للوقت، حيث أن أية فكرة، لا يمكنها تفسير هذا الوجود بكل تشعباته، إضافة لأن الوجود، يقبل تفاسير كثيرة متساوية في جدواها وقيمتها رغم اختلافها، وأن أي فكر، مهما علا شأنه، لا يمكنه معرفة حقيقة الوجود والنفاذ لجوهره، وربما أن العقل لا يمكنه فهمه، وأن حقيقته بالتالي، لا تنطبق على فكرة معينة، وقد يذهب، نظراً لتركيز تفكيره الشديد في الظواهر، إلى أن هذا الوجود ليس عقلانياً، حتى ولم يعد ليثق بأية فكرة، تظهر كتفسير للظواهر لديه، لأنها لا بد وأن تكون كغيرها. بهذا المعنى يقول «ماركس»: «إن الطريقة التي تقوم بالانتقال من المجرد إلى المشخص ليست بالنسبة للفكر إلا نمطاً من أنماط تملق الواقع أو إنشائه في الفكر على شكل مشخص فكري»[1].

ومن الجدير بالذكر أن الفيلسوف، إنما يهدف لكشف حقيقة الوجود دفعة واحدة، وبكل تشعباته.

ب ـ فراغ الوجود من المعنى والجوهر، والشك بقيمة العقل وجدواه:

إن العقل بإبداعه وخلقه، قد عرض أفكاراً مختلفة كتفسير للوجود علّ إحداها تنطبق عليه، وتفسره، عارضاً إياها، محللاً ومنشئاً الوجود بناء عليها بكل تفاصيله، وإن لم تعترض الفكرة (الأساس) أي عقبة، كانت صحيحة، كالفرضيات العلمية تماماً،

(1)بمناسبة الحديث عن ماركس والماركسية (النظر والممارسة النظرية). انطوان مقدسي. ص 34. مرجع سابق.

وإن كانت (الفكرة) قد فسرت جانباً من الوجود، وتوقفت أمام عقبات من طبيعة منطقية، فهي إما أن تفسر كل شيء، أو أنها خاطئة، لأن الشيء الذي لم يمكنها تفسيره ،بقي مجهولاً، وكأنه لا ينتمي للوجود الواحد، وبالتالي فلا بد وأن الفكرة بالأصل خاطئة، وحتى لو تمكنت الفكرة من تفسير كل شيء في حينه، فسرعان ما يتكشف الوجود بعد حين عن فكرة جديدة.

في كل مرة يهمل العقل فكرة من أفكاره يفتقد الوجود بعداً من أبعاده، وعمقاً، حتى إذا جرب العقل عدداً من الأفكار، واستوت ببطلانها، حتى يفقد الوجود ذاته الصفات المعنوية، التي كان مثقلاً بها، ويفرغ من أي بعد معنوي، وينتصب من ثم بنظر الفيلسوف كشيء شاذ، لا معنى له ولا عمق، وعندما يفقد الوجود المعنى والعمق، يغدو ضحلاً. ولأن الوجود يفتقر لهذه الأبعاد فأنا ذاتي أفتقر إليها، ويضمحل الشعور بها لبطلانها، وتفرغ الذات وتخلو من العمق، بل إن النشاط العقلي المحموم، عندما كان ممكناً قد فقد ضرورته، وتوقف عن خلق الأفكار بهذا الاتجاه متجهاً نحو العطالة والسلبية، مفتقداً الاهتمام ببحثه عن الحقيقة، منكفئاً على ذاته، متجهاً للاهتمام بنواح أخرى، كأن ينظر إلى ذاته، ويحلل قدراته، وإمكاناته، وطبيعة الذات، وشؤون المجتمع والسياسة.

ج ـ فهم المادة والالتفات إلى المجتمع والآخر، ومجريات الأحداث:

لم يتصور الإنسان الوجود كمادة وفق نظرة العلم للمادة، واثقاً من نفسه إلا مؤخراً، ولولا العلم لبقي يتخبط بين نظرات الخيبة والتشاؤم، وبين النظرات المثالية، والتصوف. ورغم أن معارفنا العلمية بعيدة عن استنفاذ حقيقة الوجود كاملة «أمام اتساع رقعة الأسئلة يظهر الاختبار الإنساني، مهما قدرنا تنوعه، ويظهر العلم أيضاً ناقصين نقصاً هائلاً»[1]. إلا أن ما اكتشفته الإنسانية كخطوة أثبتت جدواها هي طريقة معرفة الحقائق، ألا وهي (المنهج العلمي)، إضافة لبعض المنطلقات النظرية وأهمها: «أن المعرفة الوحيدة التي يستطيع العلم أن يقدمها لنا عن هذا العالم هي المعرفة باعتباراتها الرياضية»[2].

(1) الفلسفات الكبرى. بيير دو كاسينه. ترجمة جورج يونس. منشورات عويدات. بيروت 1983 ص 9.
(2) قيمة العلم. ج. سوليفان. عن الدار العلمية عام 1972 م ص 26- 27. وما بعد. بيروت. لبنان.

إن ردود فعل الطبيعة، أو أفعالها التلقائية التي ينتظرها الفيلسوف، معروفة رياضياً وكميا، فهي ردود فعل طبيعية، مادية، تخضع لقوانين مادية وميكانيكية.

إن إدراك الفلاسفة العلماء ذلك (بيكون، غاليلة، نيوتن... الخ)، أرادوا أن يخرجوا من ذهن الفيلسوف، الذي يقدم أفكاره في الوجود، فكرة بعد فكرة دون تلقي جواب حقيقي وصائب، لأن الحقيقة التي يطلبها مكتومة، أو ربما غير موجودة بالمرة، لذلك دارت الفلسفة على نفسها زمناً طويلاً، دون أن تتقدم خطوة، تدفعها للأمام، لأن الوجود يقبل كل هذه الأفكار، ولا دلالة أكيدة على واحدة منها، لأن العقل إنما يستنبط هذه المعاني من ذاته. وهكذا كان الحال لوقت قريب، حتى تنبه الإنسان متفحصاً وضعه، ناظراً للطبيعة، طالباً منها الإجابة على أسئلته، مركباً، محللاً إياها، لتقوم برد فعل، وبسلوك يفصح عن هويتها، فكانت أجوبة الطبيعة ذات طبيعة كمية، عبر عنها الإنسان بقوانين تضبط حركاتها، وتعبر عنها، وتتنبأ بمسارها، فإن كانت حركات الطبيعية (ليل، نهار، دوران، ربيع، خريف، الطواف في الفضاء الشاسع...إلخ)، إضافة لحركاتها في المختبرات، لا تعبر عن شيء من صلب حقيقتها، فلا يبقى مؤشر واضح عن هذه الطبيعة الحقة بفعل صمتها، وكتمانها لجوهرها الحقيقي، هل العلم مسبار خاطئ للطبيعة، وللوجود، وليس بإمكانه أن يطال معنى الوجود، وهو على كل لا يطلبه، إضافة لأنه يتناول جزئيات، ومن ثم يعمم النتائج، التي يصل إليها، مع أن المعنى قد لا يعبر عن نفسه، إلا عندما يشمل الوجود كله، لا جزئياته[1]، كما يقول (اسبينوزا)، وقيل بحق. إذا كان الوجود يتضمن أي معنى فإن طريقة العلم وشروطه تصبح غير مناسبة لهذه المعرفة، أما إذا كان الوجود حسبما يصوره العلم فإن التصوف والمثالية ضرب من الخطأ، وخطوة أولى في سبيل فهم الواقع، ومرحلة تاريخية بدائية وهي بالتالي (أداة ضياع)، ورغم ذلك فلا مناص منهما لأنهما ترافقان تطورنا العقلي كما رأينا.

أيجب أن نتخلى عن بحث الوجود بالنظر؟ وهل البحث عن معنى الوجود عقيم إذ لا يتضمن الوجود أي معنى قطعاً؟. المؤكد أنه ليس كل الفلسفات مثالية. والواقع أنه إن كان معنى ما بالوجود، فلا سبيل إليه، إلا بالشعور، والذوق، والمعايشة إلى درجة كبيرة، ولأنه كذلك فهو معنى منبثق من النفس، ولا دلالة وجودية (عيانية)

(1)اسبينوزا. د. فؤاد زكريا. سلسلة الفكر المعاصر. عن دار التنوير للطباعة والنشر بيروت. ط2 1982 ص 119.

عليه. ولا أعني هنا أن أية فلسفة مثالية لم تستند على معطيات من الواقع، وفي الحق أن الأمر كذلك، إلا أن هذه المعطيات جزئية، وسطحية للغاية، إضافة لأن الفيلسوف يضمنها تفسيراً خاصاً يعطيها به معنى، ومن ثم يعمم هذا المعنى، ليشمل الوجود طولاً وعرضاً، كما هي الفلسفة اليونانية في فجرها، أو كل فلسفة مثالية بشكل خاص بعد ذلك بما فيها الهيجلية... الخ.

أيجب إذاً أن نقلع عن الفلسفة؟.

طبعاً لا، لأنه لولا الفلسفة لما عرفنا حدودنا، وإمكاناتنا، ولما انبثق العلم كرد فعل واستمرار للفلسفة بمعنى آخر، هذا إضافة لأن الفلسفة حية لا تموت، ترافق نشاطنا باستمرار، ومرحلة لا غنى عنها في نمو وعينا، كما أنها تكمن خلف ظهرانينا، تنظر من عل، حيث تضع يدها على ما نجهله من إنجازات لم نكن نعلم بها لدنونا منها دنواً كبيراً، مستشرفة مستقبلها وأبعادها، وتستشف دلائل ومستقبل وجودنا، وتكشف الجديد لكونها إبداعاً، فكثيراً ما تلفت نظرنا للجديد، والمبتكر، والغامض، إن في التاريخ، أو الوجود، أو المجتمع، ولكنها عندما تتجاوز إمكانات العقل، وحدود المعرفة، وتذهب بعيداً تقع في الخطأ والضلال، ولا يعني ذلك أنها لا تكتشف ما هو مهم، فكثيراً ما تكتشف أمراً مهماً للغاية، ولنتذكر أن العلم انطلق من كونه فرضيات، ونظريات هي للفلسفة أقرب. والإنسان كذلك بحاجة لنظرة شاملة تختزل الوجود دفعة واحدة، وهي تطلع محبب للنفس يكسب وجودنا عمقاً.

وعلى ذلك يلزم لمعرفة الوجود طرق أخرى، وهي الطرق العلمية، ولأن المعنى ليس مضمون للوجود، وأنه بهذا المعنى يكون له القيمة والأهمية، فلا يعود تبعاً لذلك بحاجة للاهتمام به، وهنا يتحول المفكر إلى زاهد، وليس إذاً الصوفي زاهداً، لأن الصوفي وإن لم يقم وزناً كبيراً للجزئيات وظاهر الوجود، فلأن الجوهر متضمن عميق بالكل، وفي صلب وصميم الوجود، فالموجودات الكثيرة الفردة له جزئيات، إلا أن ذلك لا يعني الزهد بها، فهو يتلمسها أحياناً على أنها أشياء غريبة، سحرية، جميلة، ورمز غير كاف لما هو الجوهر.

ولأن الفيلسوف العالم جزئية من هذا الوجود، فهو أيضاً يمكن أن يكون زاهداً، أو لا مكترثاً ولأن لا معنى هنالك، فإن ارتدى الثياب الجميلة، أو غيرها، فإن ذلك بالواقع لا يساوي شيئاً، ولا يزيد الواقع شيئاً ولا معنى له.

ولأن الصوفي الفيلسوف خالٍ من مضامين كثيرة في ذاته، ومن مشاعر كثيرة أخرى كالعمق، والجمال، والحق، كان ثرياً بها، فإنها وقد تساقطت الواحدة، تلو الأخرى، فإنه وقد أفرغ جعبته منها، فإن ذاته الآن دون مضامين، فلا بد وأنها تندرج بمصاف الموجودات بطبيعة الحال، فكما يخلو وجوده من المعنى والقيمة، فهو ذاته يخلو منها، وكما أن المعنى زائد عن الوجود، فإن إعمال الفكر لحيازه هذا المعنى زائد عن الحاجة، ولا لزوم له متحولاً - كما قلنا - إلى السلبية الفكرية، وإن كان من شيء يبقى ويحتفظ به وسط هذه الأنقاض، فهو فعلاً المثل، والتي لولاها لما بقي شيء يستحق الإعجاب.

كما أن الكف عن التفكير، لا ينتج عن كون الوجود لا يتضمن معنى، ولكن لأنه لا يفهم منطقياً أيضاً، وباستخدام الفكر المحض، لأن هذا الفكر يضفي على الوجود أفكاراً لا يتضمنها - كما فصلنا - إضافة لأن تطوره، وبناءه، وتبلوره، ليس مما تنطبق عليه فكرة، يستوي في ذلك تاريخ الوجود (الطبيعية)، وحتى إلى درجة كبيرة التاريخ الإنساني ذاته.

فلا الوجود بفكر، أو معنى،ولا سيرورته منطقية، وإنما هو من طبيعة مختلفة، على الإنسان أن يكتشفها أولاً بأول، وأن يوسع دائرة معرفته، وهذا باستطاعة الإنسان والعلم، والمسألة ذات طبيعة بحثية تاريخية، وهكذا ينحدر الإنسان للواقعية.

إن كان الإصغاء لصوت الطبيعة قد أخذ المنحى العلمي، فإن الإصغاء للآخر عسير هو الآخر على المستوى الفردي، فردود فعله ناجمة عن ظروف لا يعيها الآخر، إضافة للظروف المزاجية والنفسية المختلفة التي يمر بها الآخر، ومعتقداته، وتكوينه المختلف... الخ، إذاً كثيراً ما نجد أحدنا وبعد مروره بحالة من الشك، والأفكار الشيطانية تجاه الآخر والآخرين، متصوراً إياهم أشراراً، يصطادون بالماء العكر... إلخ، تراه يراجع أفكاره بعد حين ليتخذ حالة الرضا تجاه ما حوله، بينما يكون أحد الذين حوله، وبعد أن كان راضياً، منشرح الصدر، مرناً حين كان الأول برماً، متهماً، يعود ليأخذه التجهم، واتخاذ وضعية الأول نفسها، بينما الأول، وقد اتخذ وضعية الثاني السابقة في الحين ذاته، وهكذا يمرون بحالات متناقضة، تبعاً لتبدل أحوالهم النفسية والمزاجية، كلما ازداد عدد الأشخاص، ازداد الوضع تعقيداً، وهكذا يصعب على الإنسان الفرد تفسير كثير من مثل هذه السلوكات، والحالات المعقدة.

إن طبيعتنا معقدة للغاية، حيث لكل منا مزاجه، وتربيته، وظروفه المختلفة ورغائبه المختلفة، وكثيراً ما يفسر الإنسان أفعال الآخرين وأقوالهم من منظوره الخاص، وما يمر به من أحوال أو مر به سابقاً، معتقداً لذلك أن الآخر بنفس الحالة الذهنية، وبنفس الظروف، وبنفس الاهتمام، مع أن الآخر قد يكون مخالفاً لذلك تماماً، منطلقاً من أرضية مختلفة، وأسباب مختلفة تماماً، وعلى ذلك فإن فهم الآخر تعترضه صعوبات، ليست سهلة أحياناً.

وهكذا يتدرج المفكر، وبعد تعثره بأخطاء فكره تجاه الآخر، وكان لها ما كان من نتائج، إلى التأني في الأحكام، وتجنب سوء التقدير.

إننا في الواقع وعندما نفهم دوافع سلوك الآخر، سوف ننحي جانباً كبيراً من اتهاماتنا، ولما انفعلنا كثيراً، أو غضبنا، وكذلك الإصغاء للمجتمع وفهمه هو أيضاً عسير، وليس أدل على ذلك من كثرة المذاهب، التي حاولت وضع تفسير لمسيرة المجتمعات في التاريخ.

إن المقصود هنا أن الالتفات للمجتمع الإنساني، والآخر، ينطلق بعد أن يتخلى الذهن عن النظر في مسائل ميتافيزيقية، ويخلو من أي مضمون مسبق ومعنوي، وهذا يتم بالتفاعل، والتجربة، حيث يصبح العقل أكثر خبرة بالواقع، وحتى في هذه الحالة فالوجود الاجتماعي شديد التعقيد ومتشابك. إن المثال الذي أوردناه عن صعوبة فهم الآخر، والجهل بالطبيعة الإنسانية، يعطي فكرة بسيطة عن تعقد مسألة فهم الآخر، وتأويل سلوكه حقيقة، إذ يندر أن نجد الإنسان الواقعي التفكير في هذه المسألة جداً.

الإنسان الواقعي دوماً لا وجود له، ونفس الأمر ينطبق على فهم المجتمع، بحيث يصعب التأكد من شيء بشكل مطلق، وجعله وجهة نظر ذات اتجاه واحد: «إن الوقائع الحضارية تظهر لهم عندئذ مؤشر المقاومة التي يضعها التاريخ في وجه أية محاولة لتذويبه في الكلية المجردة الملتهمة الفقيرة لتخطيطية طغيانية»[1]، وكمثال على ذلك مسألة الدين، والاختلاطات التي رافقته، والشخصيات، ودوافعها، التي تداخلت معه، بالإضافة للوقائع والأحداث المختلطة بحيث يكون استخلاص وجهة نظر بشكل أكيد

(1) المادية التاريخية وتاريخ الحضارات. أنطوان بيليته وجان جاك غوبلو. عن دار الحقيقة ص 54 وما بعد. بيروت 1980 ط1.

مسألة من الصعوبة بمكان، لعدم توفر المعلومات الكافية الواضحة عنها، وهكذا يقول «كافين رايلي» في «الغرب والعالم» وبمناسبة حديثه عن «وراء اليقين والنسبية»: «وليس للتاريخ (الموضوعي) معنى بمعزل عن اتباع قواعد التحقق التي تنتمي إلى الحاضر. وهذا يساعدنا على استبعاد الأخطاء، ولكنه لا يهدينا إلى كيفية اختيار الحقائق. فالتاريخ ليس إلا إعادة بناء خلاقة للماضي في ضوء الحاضر»[1]، حيث يتعلم الإنسان بالنهاية أن يكتفي بوقائع محددة يتقصّاها، ولا يكفي ذلك، إذ يتطلب الأمر وجود الذهنية المتزنة المتسلحة بالحنكة والدارية في كل المجالات، لتكون الأحكام في محلها بجرأة، ودون مجاملة، أو خوف أو مجانبة عند دراسة تاريخ المجتمعات، لأن الحقائق هنا بحاجة لدراية كبيرة فيما يتعلق بما يحدث أمامنا، فكيف الأمر بما حدث في التاريخ الغابر؟!.

إن حقائق التاريخ، هي كالحقائق في الوجود الخارجي، نضدتها ظروف، ومنطلقات، تحمل صفة الظرفية والآنية والزمانية، وكثيراً ما يصعب اكتشاف الأسباب الخفية والمستبطنة حتى ليجهلها من كان محدثها، وهكذا يتراكم التاريخ بأحداثه ليشكل منعرجات، وعقداً يصعب فكها، وعلى ذلك يقول «أنطوان بيليتي» و«جان جاك غوبلو»: «إن تحليل الحضارات، المحروم من كل سند تاريخي واقعي، يبدو محكوماً عليه بأن لا يجد في كل منها سوى ما يأتيه هو به»[2].

إذاً الإصغاء لصوت الطبيعة، الآخر، والمجتمع على حقيقته صعب جداً، وشاق الصعوبة، ولا سبيل له بالنسبة للطبيعة دون العلم والمراقبة العلمية، ولا سبيل له بالنسبة للآخر، إلا بالمعرفة العلمية، وعن كثب.

إن صعوبة فهم الآخر تتضح من كثرة الخلافات الشخصية، وسوء الظن، والشك بالآخر والآخرين عبر التاريخ، وما أكثرها!، وكثير منها ظالم، حتى لقد قالت الحكمة القرآنية: « إن بعض الظن إثم »، وهو إثم كبير، ولا يمكن فهم الآخر إلا بعد خبرة كبيرة، ولطالما بنى الناس تفاسيرهم على الوهم والمغالطات، ولطالما نشبت الخلافات نتيجة لسوء الفهم، ولطالما نمت الأخطاء، وتفاقمت، نتيجة لأساسات خاطئة من سوء الظن والتفسير.

(1)الغرب والعالم. كافين رايلي. مرجع سابق ص 370.

(2)المادية التاريخية وتاريخ الحضارات. مرجع سابق ص 33.

إن انتقال الإنسان، وتملصه من المعنى الباطني، والصوفي أول بأول، يدرك من خلال النظر والعمل، وبتعامله مع الواقع المادي والاجتماعي، هذا الواقع، ولا يمكنه أن يكون واقعياً دون فهم حقيقي للواقع قدر الإمكان، ولما كان عالماً وناقداً، وذا عقل مدرب، يدرك أولاً بأول حقيقة الوجود، ويصير ذا فكر علمي، مادي، حيث يدنو من فهم المادة، والوجود المادي، فالإنسان في الواقع يتعلم المادة، وهو في رحلته ينتقل من الوجود العاطفي، والمثالي إلى الوجود الواقعي المادي، وهو إذ ينطلق من فهم الوجود، دون الاستناد إلى شروط المعرفة العلمية، لأن طبيعة بحثه لم تكن لتتطلب ذلك، وذلك بطبيعة الحال يترافق مع نمو فيزيولوجي، وعقلي، يأخذ هذا المنحى ويؤدي إليه.

الإنسان هنا يصير موضوعياً، ويتلف أوراقه العتيقة (أوراق الصبا)، فوجوده يسير نحو التجمد، وخياله محسور، وعواطفه متحفظة، يداخلها آثار ممارسات شريرة، ويحمل ضيقاً وتبرماً بالواقع، ومحدودية، لأن حياته قد تقزمت، وخلت من المعنى والعمق ليدخلها الأسى، والسأم، والضجر، حيث يصبح الإنسان ذاته بلا معنى، وتخلو نفسه من أي مضمون يزخر بالحياة، إلا مضمون التقزز والتقيح، وهنا قد «يفرقع مسدس كريلوف معلناً، وإني لأدينك أيتها الطبيعة الرقيعة، ولأحكمن عليك بأن تموتي معي»[1]، ويميل الإنسان للنوم، واللعب، والنوادي، والسباحة... الخ، ومن ثم يضفي مشاعره الجديدة بالمحدودية، والتقزز، والخواء والتسيب على الوجود، ويضمنه إياها.

وإذا كان يجب النظر إلى الحرمان كسبب من أسباب التجربة الصوفية حيث يخلق الإنسان وجوداً آخر عوضاً عن جو الحرمان ينهل منه العطف والحب بلا حدود، أثيراً لديه.

كذلك، وعندما لا يجد بنفسه معنى وقيمة، يلتفت إلى معوضات أخرى، فيتصارع، ويسعى لاكتساب أشياء مادية، وحيازة الممتلكات، وإحراز النصر والسلطان، والزعامة، والمكانة. ولأن هذه الأشياء موجودة تصبح موضوعاً للصراع والتنافس، فتحدث المشاحنات، والمنازعات، والحروب والمطامع، وكلها تنبع من نبع واحد هو الفقر الروحي والضحالة، وقصر النظر، وعدم الاهتمام، واللامبالاة، حيث

(1)البير كامو. من مسرح العبث.

يفكر الإنسان أن وجوده المحدود والتافه إلى زوال، وأن المسألة تنحصر في تمضية الوقت، والتلهي، وأن الأجل لقصير، لا بد منقض بسرعة، ولا علاقة له البتة بما هو أبدي، وإن بقي شيء بنفس الصوفي والفيلسوف، وكل إنسان، إلى درجة ما هو صوفي وفيلسوف، من حقيقة وقيمة هي القيم الأخلاقية والإنسانية، وإن كان الوجود بلا معنى، فيجب أن نحتفظ بإنسانيتنا، لأنها الحقيقة الباقية، والجديرة بالصمود والبقاء، أما ما عدا ذلك، فالفيلسوف يتحول إلى زاهد حقيقي في الموجودات، ينعكس ذلك بعدم الرضا والاهتمام، حيث يبتعد عن الوجود بعد الاكتراث به، بل واحتقاره، ويتحول الناس والموجودات من وجود مع إلى وجود ضد، أو على الأقل وجود حيادي ضعيف، وتافه، وأي أيديولوجية يمكنها أن تقلب هذا الوضع، وتضع به الوهج والجاذبية؟.

فإن كان الجواب أن ذلك ليس مما يستطيعه الإنسان، فإنه يلزم عندئذ قبوله كما هو، وقبول الواقع يعني أننا، سنحتاج عندئذ لأبر مسكنة، وعقاقير، ومخدرات، وكثير من القطن، والإصلاحات والتطور ليمكننا جعل هذا العالم هادئاً ومعقولاً.

هناك رأي يقول: «الوجود يفيض على كل فكر وتأويل» ويفسر ذلك بالقول: «بل لأن في الوجود ما هو أعمق من الفكر، أأطلقنا على هذا الفائض الوجودي اسم دين أم اسم حب أم أسطورة، أم فن، فسيان»[1].

صحيح أنه يصعب حصر الوجود في فكر، أي فكر فلسفي حسب ما هو واضح، لاشتمال الوجود على حقائق كثيرة تبلورت خلال مسيرة أزلية للوجود أولاً بأول، فالحقائق كثيرة جداً، ولكن أياً منها، لا يتضمن ما يضعه الصوفي والفيلسوف المثالي، أو الرومنطيقي في الوجود فالوجود كبير، وكثير، ولكن: هل هو عميق، جميل، وخير، وحق، هل تنبض حقائقه بقلب رؤوف، بوجدان، بشاعرية، بعمق غير عمق، وقلب وشاعرية الإنسان؟ وإن كان ذلك مضمون الوجود فلا دلالة عليه.

صحيح أن الإنسان من الوجود، وقلبه وضميره، وإحساسه نتاج لهذا الوجود، ولصيرورته، ولكن ولربما كانت جذور هذا الوجود ضاربة في أصله، فلو كان ذلك صحيحاً، لماذا يتخلى الإنسان عن المثالية، ولماذا يخرج ما بجيوبه منها

(1)ماركس. انطون مقدسي. بمناسبة الحديث عن مارس والماركسية تحت عنوان (القوى المحركة للتاريخ) ص 79

بعد التجربة، والمغامرة في قلب الوجود؟ فلو كان لهذه المشاعر، والانفعالات الوجدانية، والعقل من أثر لوجد الإنسان صدى لها في باطن الوجود، ولما كان الصدى الذي يتردد هو صدى صوته، إذ لا قلب يتجاوب مع قلبه، ويبادله حباً بحب، ولا رفعة أو قداسة وطهارة، أو قيم، فبأي، معنى يفيض الوجود إذاً على العقل بالعمق، أم بالكثرة والتنوع؟.

حسب موقع الإنسان وتجربته يكون الجواب، ولكن وبالنتيجة وبعد أن يكون الإنسان، أو المفكر، شاعر الفرح، والعمق، يصبح شاعر الحزن والضحالة، لأنه بالنهاية قبالة الصخر الأصم، فاقد الشاعرية المحببة، فيكف عن مناجاته، ويكف قلبه عن بذل الحب، ويخبث الإنسان، وتملأ رأسه الأفانين، والأباطيل، والأطماع، وتحل الحروب ويسود منطق الغلبة والظفر، والسيد والمسود، وكلها نتيجة الشعور بعدم وجود معنى للحياة، حيث يلتفت الإنسان لما هو أرضي، ويتم العراك حوله لحيازته، وحيث يمتلئ رأسه بالمعادلات الرياضية، والحسابات، والاحتمالات، والتوقعات، والتكدر، والإحساس بالضيق، ولا ننخدع بأن سبب هذا التردي هو وجود الدين، فحتى لو لم يوجد الدين، لوضع الإنسان للوجود معنى، متمثلاً قواه الأصلية كالأب والأم، والإنسان، فلا مناص من الانخداع، لأنه ملازم للطبيعة البشرية، يرافق نموها وتطورها.

إن مشكلة الإنسانية في الوقت الراهن، أو القطاع الأكبر من الناس، أنها تعيش دون قلب. إن قلب البشرية الراهنة ليكف عن الخفقان حباً بالوجود، وبالبشرية، فحبها ضحل، فكيف السبيل لحب الوجود؟.

قطاع كبير من أبناء البشر يؤمن، وإن لم يصرح بذلك علناً، ففي عقلها الباطن، على الأقل، يثوي الإنسان رخيصاً، وغير مقدس، تشهد على ذلك كثير من تصرفاتنا، وطموحنا للسيطرة، والمكانة، والسباق اللاهث، وكلها لا تدفعنا باتجاه العمق، وعيش لحظاتنا بامتلاء، وبعمق كما يجب.

في قمة المادية، عندما يظهر الوجود بلا معنى، أسوأ شيء يصل إليه الأمر، أن يطيح الإنسان بالقيم ذاتها، التي تعلي من شأن الإنسان، ويكون لوجوده قيمة، فيستوي الشر مع الخير، وتميع القيم بتميع أساساتها ذاتها، إذ ما الأساس المتين الذي

تشمخ عليه، وتكون ثابتة الأركان، حيث قيمة الإنسان ذاته ترخص، ويصل وجوده إلى درجة التفاهة؟ إن قيمة الإنسان ـ وكما قلنا ـ مستمدة من قيمة الوجود ذاته، وهنا يصل الأمر بالإنسان للإتيان بأفعال يخرق بموجبها المحظور، ويأتي بأفعال يستخف فيها بالآخر، وقد لا يكون للمتعارف تلك القدسية عنده وهذا أسوأ الأمور.

أنا مذنب تجاه وجود يجسد بجوهره قيمة وكمالاً، ورفعة، وجمالاً، ولكن وبمجرد أن لا يكون للوجود مثل هذه الصفات، فما معنى لذنبي طالما أن الإنسان يمتح قيمته ومعناه من الوجود؟ إن الأمر هنا مختلف، لأن القيم هي الأركان الثابتة بالوجود الإنساني، باعتباره، وعياً، وكرامة، وبدونها ينسف وجوده من الأساس، ووعيه، وكرامته، وحريته، حيث لا تستقيم الحياة، بل تندثر وتنهار. لأن عظمة الإنسان وروعته هي في هذه المحافظة على هذه الأسس، مهما عصفت به الظروف، وهدمت بنيانه، واشتدت به الأنواء حيث تتكسر أمام ثباته عليها والإعلاء من شأنها، لأنها الحقيقة الأساسية، والباقية لديه من دون أي شيء آخر، حيث تدفع عربة بقائه للأمام.

هناك رأي آخر نود مناقشته يقول: إن الوجود يستمد معناه من الإنسان وممارسته: «ولكن يبدو أنها، في نظر ماركس (الطبيعة) لا تستمد معناها إلا من الإنسان».

المقصود هنا، حسب فكر ماركس بالطبع، ليس المعنى الذي يضمنه الإنسان الوجود، بالمعنى الصوفي، والمثالي، المعنوي، وإنما المقصود هنا بالطبع، ما يقوم به الإنسان من تطور، ومن قلب صورة الوجود صنعياً.

إن الواقع أنه لو كان بإمكان الإنسان أن يقدم شيئاً صنعياً يثلج صدر الإنسان بالمعنى الصوفي، لكان ما ضاق ذرعاً بمحدودية وجوده، في المجتمعات المتقدمة، وفي غيرها، ولما صدرت عنه هذه الزفرات الأليمة، وهذا الضيق، والسلوك الملتوي، وحتى الحروب ذاتها، ما هي إلا تعبير عن خلو الوجود من المعنى، فيلوذ بالمحدودية، وقصر النظر، ونضوب الذات من العمق، ولشعور الإنسان بتفاهة الحياة، وبعمقها، لا يبقى حوله إلا أن يتصارع على ما حوله، وهو في الحقيقة يجمع العظام، ويتطلع لخلق الحدث، وليقوم بعمل، وليملأ وجوده معنى، فيسعى للحروب.

ثمة تساؤل أخير في هذا الموضع نود استجلاءه: هل السلوك الصوفي يؤدي حتماً لطرح العمل، ولإهماله، ويؤدي بالنتيجة لعدم تقدم الإنسانية حيث يرفض هذا

النمط من التقدم أصلاً؟ وكما قلنا من قبل، إن كان هذا واقع الحال، هل ننتحر، ونرفض التقدم مما في المستطاع؟ فإذا كان هذا هو الواقع، فيجب قبول الحقيقة، ومواجهة هذا الوجود، وبناء وجود من صنع الإنسان، يتوفر فيه كل ما يحيط الإنسان بأسباب الراحة والسعادة، تكون به القيم الرفيعة راسخة، عالم تتوفر به الحرية، والكرامة، وتحفظ به قدسية الإنسان.

لا يمكن العيش طبعاً دون العمل فبعرق جبينه يأكل، وبجهده يحافظ على صحته، ويرممها، مما يقوم به من رياضه، وصناعة للأدوية المناسبة لها، هكذا واقع الحال، فلا بد للإنسان من أن يرفع بنيانه بنفسه، ولأنه لا يمكن العيش دون العمل، والجهد، بالاكتفاء بالمصالحة مع الله.

إن الإنسان الصوفي لا ينكر العمل، ويقوم به بإقبال، وحب للعمل، لأن المسرة التي يطويها بين أضلاعه تطغى على كل شيء ما عداها، فيعمل في نشاط، وإقبال، ورغبة.

صحيح أن بعض الصوفية لم يعملوا، وعاشوا على الصدقات، وكأن التصوف مهنة تقتضي التفرغ، وكأن هناك عملاً اسمه التصوف، يلزم الإنسان قبالته، وبذل الجهد للحصول عليه؟!

إن المتصوف الحقيقي التلقائي لا يظهر اختلافه، وصوفيته، والتصوف يجري عبر مجرى الحياة، وفي خضمها، ولا يشكل مشغلاً، أو منجماً، ولكنه وعند الفرصة السانحة تهزه المشاعر الصوفية، بالشكل الذي أتينا على ذكره، حيث يتحسس هذه المشاعر في العمل والجلوس، والراحة أحياناً، ولا يقتضي منه الانقطاع حتماً إلا عندما يجد وقت الفراغ، فلا إطناب، ولا تطرف هوذا التصوف التلقائي والحقيقي في الواقع.

وبالنهاية لن تتمكن أية سياسية، أو أيديولوجية، أن تعيد للإنسان هذا الشعور بالوحدة بالعالم والحب للعمل، وللموجودات قاطبة، وهذا الشعور بالاطمئنان، والاكتفاء، والمزاج الطيب، الرضي، النابع من الأعماق، والبسمة المشرقة التي هي نتيجة الصفاء، وسلامة الطوية، والحب لكل الموجودات، والشعور بقيمتها، والمسألة، ليست شعارات، وأقوالاً لن تتطبق، ولن تكون إلا لغواً، ولكن ذلك يجب ألا يعني أن نرفض الإصلاح، أو الثورات، إذا كانت مجدية، وأن نحيط الإنسان بأسباب

الراحة، والاطمئنان، إننا ندمدم كثيراً بالاتحاد مع الطبيعة، والراحة بالعمل، والأخوة، وإن كلامنا كثيراً ما يكون مجرد شعارات.

لن يرى الإنسان صباحاً مشرقاً، سماؤه رقيقة، جوه رطب، تطير بالنفس الإنسانية إلى سموات قدسية، رائعة شديدة الروعة لطهارتها، ونقاوتها، نابعة من نفس نقية، غاية النقاء كتجربة التصوف، لأن اللقمة الكبرى هي الغبطة الداخلية، التي لا تماثلها غبطة على الإطلاق.

يخطئ من يعتقد أن الدين هو الذي يفعل ذلك، لأن الدين ذاته تعبير عن هذه التجربة، ولو رفضنا الدين، فسيخلقه الإنسان، وسيكون في وجدانه.

وعلى ذلك نورد قولاً من (التوراة) فاهمين إياه فهماً رمزياً:

ملعوناً تكون في المدينة
ملعوناً تكون في الحقل
ملعونة تكون ثمرة بطنك وثمرة أرضك
ملعوناً تكون في دخولك وخروجك
يرسل الرب عليك اللعن والزجر،
في كل ما تمتد إليه يدك لتعمله
حتى تهلك وتفنى سريعاً
من أجل سوء أفعالك إذ تركتني
يلصق بك الرب الوباء
حتى يبيدك عن الأرض،
التي أنت داخل إليها لكي تمتلكها
يغير بك الرب بالسل والحمى والبرداء
والالتهاب والجفاف والقمح واللفح والذبول
فتتبعك حتى تفنيك
يغير بك الرب بجنون وعمى وحيرة قلب
أيضاً كل مرض وكل ضربة
لم تكتب في سفر الناموس

هذا يسلطه الرب عليك
حتى تهلك[1].

يشير هذا النص على مقدار الكوارث، والمحن، التي لا بد مصيبة الإنسان عندما ينقطع عن تطلعاته الصوفية والدينية.

ولأننا ضعفاء فنحن بحاجة دوماً للرعاية، والاهتمام، ولأننا ناقصون نحن بحاجة للشعور بالكمال، وعلى ذلك فالله بنظر الصوفي، وقوى الوعي الكامنة خلف الوجود هي البعد الذي يشعرنا بكل ذلك.

كم هو جميل أن يكون هذا الوجود يدرك كل شيء، ويسجل كل شيء، ويقيم الإنسان حسب عمله، وحسب سريرته، وطويته، وضميره، فلن يذهب عندئذ سلوك الإنسان سدى، أو يستوي السلوك الجيد والسيئ معاً، حيث يصبح لا معنى لسلوكنا الحسن، أو يصبح تافهاً ضعيفاً لدرجة بعيدة، لأن لا سند له عندئذ، ولا تقييم إلا تقييم المجتمع، وقد يسلك الإنسان سلوكاً ظاهراً بشكل ملائم، ولكنه في سلوكه السري سيئ أو قد يضمر النوايا الخبيثة، فلا يتأسى لذلك، طالما أن ذلك لا يدركه المجتمع ولا يقيمه، عندما يصبح المجتمع هو كل شيء، وبالتالي يؤول السلوك الحسن بالنسبة للمجتمع إلى ما هو صالح، ونافع له فقط، فيغدو السلوك نفعياً، ونتائجه إما النصر، وإما الثروة، وإما منتجات مادية، وتقدم مادي، وما معنى هذه الأمور بنهاية المطاف؟ ونستطيع أن نقرب ذلك أكثر، فنقول: لنفرض أن الإنسان أصبح قوياً، منتصراً، ونقول أيضاً: إنه شبع حتى الدرجة القصوى، وعلى ذلك فهل أصبح إنساناً، وهل ازداد ضميره غنىً، وما معنى أن نمسك بأيدينا مخترعات صناعية حديثة، ونزين صدورنا بالحلل، وبالنهاية، ما معنى ذلك كله؟!، ونحن إذ نحيط أنفسنا بذلك نشعر في الوقت نفسه بالضحالة، والعبث، واللاشيء، أو اللامعنى، فهل زادتني هذه المنتجات شيئاً؟ هل أعطت لوجودي معنى، هل أغنته فأغناني؟! عندما يصير الوجود خاوياً، أصبح أنا باعتباري الجزئي، والتابع، خاوياً أيضاً، ومهما حملت بعد ذلك، وزينت صدري لن يعوضني شيء، لأن الأمور

(1) قصة الديانات مظهر عن التوارة. إصحاح 28. تثنية ص 223. عن دار الكتاب المقدس بالوطن العربي 1982 م قصة الديانات. مرجع سابق.

المادية لن تزيدني معنى، ولكنها تسليني، وتلفت نظري، وتأكل جزءاً من وقتي، أما حالي فلم يتغير، هذا إضافة لأن الوجود ينقلب هنا (كما قرأنا في النص التوراتي)، إلى وجود وحشي، مناقض للإنسان، ولا إنساني، لأنه تجرد من إنسانيته، والإنسانية معنى، ومثل وقيم، وعندما يتجرد منها لعدم انطباقها عليه، ولكونه لا يتضمنها أصلاً، فحتماً، وبالضرورة سينقلب إلى وجود وحشي، ومعتم، وكئيب، متجهم، ومحدود، حيث يفقد الرمز والسحر، وعلى ذلك كم هو رائع الوجود الواعي، وكم رائع الإله، إله الصوفي الحقيقي؟!.

لكن ذلك ليس واقعاً مع الأسف، هذا إضافة لأن جزءاً من محنة الإنسان تتمثل في عدم فهم الدين على حقيقته، حيث يصبح بالواقع مدعاة للتعصب، وهذا تعبير عن فقد الإيمان الحقيقي، والمعنى، فملايين من البشر لا يفهمون الوجود كما يفهمه الصوفي الحقيقي، ولا يقدرون حقيقته بهذا الشكل، كما يقدره الصوفي فعلاً ويؤمن به، لا قولاً، ولا تعصباً، حيث يصبح النقاء عنوان الإنسان.

لقد تنبأ (عاموس) بأنه ستحدث مجاعة، ليس في الأكل والشرب، ولكن في «الإنصات إلى كلمة الرب».

إن المأساة تكمن في مفارقة هذا الأب، الذي يحب، ويسجل عذاباتنا، ويعلم كنه قلوبنا، ويكافئنا على ذلك خيراً أم شراً مكافأة تساوي مقدار الالتياع والعذاب، والصبر على المكاره، حيث يجد الإنسان من يعلم كل انفعال من انفعالاته، وكل نية، وكل عمل حيث يحيطنا من كل جانب، وفي وجدانه، حب وحنو، وفي صدره غضب.

إذاً قلنا خسارة في مفارقة هذا الأب للوجود، وتبديده في مادية لا عمق لها، وصلابة تفتت القلب، أمام وجود لا منطق له لأنه يجنح نحو اللامنطق والأنتروبي. مليء بالمفاجآت المحزنة، والمفرحة معاً، دون منطق ينتظمها، وجود لا رابط لأحداثه. إن مفارقة الأب الروحي، أب المتصوف الروحاني نكسة يصطدم بها الإنسان، ولا تجعل لسعادته أساساً، وعليه فمن أين ستستشف السعادة؟!.

والسعادة التي نعنيها هنا غير الرضا الذي نحسه عندما تنتظم أحوالنا المعاشية، السعادة هنا عميقة الجذور، تملأ حنايا النفس بفرح، وبغبطة عظمى تفتقد، لتصبح سعادتنا وقتية، تزول بسرعة، كما أنها ضحلة جداً لا تمحو سويداء النفس.

كثيراً ما يشكو الناس من أن عملهم لا يقدر حق قدره من قبل المجتمع، وهذا حق، ولا يقدر عمل الإنسان، ولا يزن نيته، ولا يعلم خبايا نفسه، وما عملت يداه إلا الأب الروحي كما يتصوره الصوفي الحقيقي، فستبقى نيتنا مجهولة، وعملنا مجهولاً، وغير مقدر، ولا يمكن قياسه في المجتمع، مهما كان النظام الذي يظللنا، وبعلم الإنسان ذلك، يكون له رد فعل سلبي تجاه المجتمع، وتجاه الوجود، ويدرك الإنسان مرة أخرى، أنه أمام ما هو أصم أبكم، وأن فعله الخير كثيراً ما يرتد عليه بالسوء، وذلك لأن المجتمع لا يصلح أن يكون مقياساً، وكذلك النظام، مهما كان دقيقاً، وإن أشرق وجه الإنسان قليلاً بالعصر الحاضر، وما ذلك إلا لأن الأنظمة تريد الحلول محل العناية، فتحيط حياة الإنسان من مختلف جوانبها، محاولة المكافأة، والرد على العمل الصالح بمثله (المثابرة على العمل، والنشاط...إلخ)، ولكن الإنسان يصبو إلى رد من نوع آخر، هو الرد العميق والعاطفي، يريد المحادثة بلغة القلب، وهذا ما يفتقده الإنسان، وما المستشفيات، وما دور الحضانة، ومآوي العجزة إلا البديل عن العناية، وعن قلب الوجود الدافئ.

فمهما كان النظام لا يمكنه منح العطف الإلهي، والتقدير الإلهي، والإحاطة الإلهية بأدق تفاصيل حياتنا، فمهما كان النظام لا يمكنه منح العطف. أين الأنظمة الحديثة عن الراحة، والطمأنينة النفسية، التي نستشعرها في أحضان عناية الرب؟!.

لا أزعم هنا أن ما تفعله الحضارة، ويفعله الإنسان بقصد جلب الراحة، وإبعاد الألم سيئ للإنسان، فهو الرد المنطقي على واقعية الوجود، وليس بالإمكان إلا ما كان، وما سيكون.

إن منطق كتابنا ليذهب بأن قسماً من الناس سيبقى يمر بالتجربة، ويستشعر القلب الدافئ، وفي كل حين، والقسم الآخر فاقد لهذا القلب.

كما أن وجودنا المترامي الأطراف لا يمكن أن يخلو من المعنى بنظر الإنسان، فسيبقى مفتتناً بهذا الكون الغريب والمدهش، بل إن به من العمق ما يكفي ليشد انتباه الإنسان ويسحره، وما به كاف للتعلق به، وبالنهاية الحياة والوعي أفضل من التجمد والتيبس مهما كانت هذه الحياة التي نعيش بين ظهرانيها.

لا يمكننا قبول التطرف، وكأن الوجود جحيم لا يطاق، ومجدب كل الجدب، كلا. إن عجائب الوجود لتثير بنا مشاعر الدهشة والاستغراب، ألا تفعل ذلك أسرار الذرة؟! ألا

يفعل ذلك هذا الكون المترامي الأطراف والعجيب بمجراته، وبنجومه، بل ألا يفتننا ما قام به الإنسان من صناعات مذهلة تفوق التصور، ولنا أن ننتظر المزيد (تلفاز، حاسب... الخ)، وسيكون وجودنا أعظم عندما يتمكن الإنسان من تقليص الألم والمرض، ومد عمر الإنسان، وإقرار الحق والمساواة والعدل والقائمة طويلة، ولكن ما نعنيه بمقالتنا هو كشف حقيقة مسيرة الإنسان المعرفية، والقول بأن الوجود سيكون أفضل بكثير لو كانت تصورات الصوفي بالدرجة الأولى صحيحة، ومن ثم الفيلسوف والرومنطيقي.

ما قلناه هو فكرة عن التصوف، وطبعاً للتصوف أتباعه، ومن يدافع عنه بدعوى وجود مثيل له في كل المجتمعات، ولربما كان البعض من المتصوفين قد وصلوا إلى الإحساس بوحدة الوجود، كالشيخ الأكبر «محي الدين بن عربي»، الذي يعتبر: أن الوجود بأسره حقيقة واحدة ليس فيها ثنائية ولا تعدد على الرغم مما يبدو لحواسنا من كثرة الموجودات في العالم الخارجي، فالحق والخلق عنده اسمان أو وجهان لحقيقة واحدة. يقول:

جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثير لا تبقي ولا تذر[1]

وعليه تكون وحدة الوجود، أو رجوعه لمادة واحدة أساسية ليست بالفكرة المستهجنة بالوقت الحاضر حتى من قبل العلوم الاختبارية، فالتحدث عن وحدة الوجود من قبل بعض الصوفية، أو من جميعهم، يعتبره البعض سبقاً معرفياً كما أوردنا، وإن كانت وسيلة المعرفة هي هنا الحدس والبصيرة، أو الذوق، فليس العقل هو الذي يدرك الحقائق فقط، بل وأحياناً يكون الذوق والحدس والبصيرة أيضاً.

المهم وبصرف النظر عن مكانة التصوف من الناحية المعرفية، فالبعض يعترف للذوق والحدس، والبصيرة بدور في معرفة الوجود، لأن منطلق هؤلاء هو حتماً ليس مادياً بالمعنى المعروف الآن للمادة، بل يعتقدون بوجود قوى روحية، ومعنوية بالوجود ذاته، أو فائقة للوجود، المعروف الطبيعي.

إلا أن التصوف تعرض لهجمات كثيرة شرسة، وما زال يتعرض، إن من قبل كثير من المتدينين بسبب ادعاءاته الخارجة عن المألوف، والتي اعتبرها كثير من الناس مروقاً على الدين، أو من قبل العلمانيين، أو العلميين، الذين يعتبرون ذلك هلوسات

(1)أو ماهية واحدة باللغة الفلسفية والصوفية.

من قبل (الخبل العقلي والوهم)، كما أن جزءاً من النقد قد انصب على سلوك بعض المتصوفة المنافي للعادات، والشاذ عن العرف، إما الديني، وإما الاجتماعي. إذاً للتصوف مؤيدوه، كما له معارضوه، والكلمة الحق؟.

ككل شيء آخر يجب أن نعلم أن التصوف قد وجد بالبدء تلقائياً.

صحيح أن للتصوف بالوقت الحاضر طريقته، وله مجاهداته، وقواعده، إلا أن ذلك كان بالتدريج، وبقدر ما ابتعد عن الأصول الأولى، فلا بد من متصوف، أو متصوفين أول لم يكن بينهم شيخ، ومع الزمن انتظم التصوف في جملة من القواعد والطقوس وأصبح كما هو عليه، إلا أن ذلك لا يعني أنه وبهذا الانتقال قد حافظ على أصالته، وذلك لسبب بسيط هو أنه صنعي، وليس تلقائياً طبيعياً، لأنه أصبح مدرسة، وإن لم تعلن في كثير من الأحيان عن نفسها تحت ضوء الشمس، وعلى رؤوس الأشهاد بسبب ممانعة، ومعارضة التعاليم السائدة، والعرف السائد، ومقدار الفجوة بين التعاليم الصوفية، والتعاليم المأخوذ بها فكراً، وسلوكاً في كثير من المجتمعات، إلا أنه ورغم ذلك، فلا بد من الاعتراف بأن التصوف طريقة من الطرق لمعرفة الوجود ذوقاً وحدساً وبصيرة، وإلا لما كان هناك تصوف، وعرفان، واستشراق لسبب بسيط، وهو عدم إمكان وجود شيء من لا شيء، ولكن لا يعني ذلك أن المعارف الصوفية صحيحة، ولكن يعني أن التصوف ابن للإنسان، كما أن الفلسفة ابنه الآخر، والعلم كذلك. فالتصوف ليس بعيداً عن الرومنطيقية، بل إن بعض الرومنطيقيين صوفيون.

رغم هذا الزخم، وهذه الوفرة من الأقوال والمدونات، في تصوفنا العربي وفي غيره على الأرجح فإن وسط هذا الركام من القش، بضعة قشات صحيحة.

ما يلفت النظر بالطريقة الصوفية، إذا تأملنا هذه المجاهدات، من خلوة، وجوع وسهر، وتعذيب النفس والتي هي مقدمة للوصول للجذبة بالتصوف الأكاديمي أما في التصوف التلقائي الذي نحن بصدده، فلا يعلم المتصوف أنه سيصل إلى ما يسمى الجذبة.

وبكلمة نهائية عن حقيقة الجذبة إنما يدفع لذلك هو انشغال المتصوف بقضايا فكرية، ومشاعر ذاتية، يعطيها الأولوية في اهتماماته، لأنها تهيمن على ذاته، فتشغله عما عداها، لأن المتصوف الحقيقي، بسبب موهبته الفنية، والفكرية، وعمق مشاعره،

وتعلقه بما هو أثمن ما بالوجود، وما هو أثمن ما بالوجود، هو كون العالم، والموجودات إلهية، ولماذا تكون إلهية؟.

الأشياء جميلة، ولأنها جميلة، فهي شاعرية، وما هو جميل وشاعري، ولا بد وأن يكون أخلاقياً، لأن غير الأخلاقي لا يكون جميلاً، وبقدر إرهاف إحساسه يستشعر الوجود مرهفاً شفافاً، وهذا يعني أن الوجود ملائكي، وهذه المشاعر كافية، لأن تشغل المتصوف بها، ويوليها عنايته، واهتمامه، فالمتصوف ليس بحاجة لأحد لأنه أمام حضرة الكون المهيبة، العميقة، والساحرة، وما هو مهيب، ساحر، وملائكي، يمثل الكمال، فالكون كامل، وما هو كامل لا بد وأن يلف بين أضلاعه العطف، والحنان، والرأفة، والرقة، كالأم. إلا أن الوجود أب أيضاً، أي مهابة وجلال، والأم والأب معاً حنو، وعقاب.

ولأن الصوفي يعلم شيئاً عن طريق التربية عن الخالق الذي يعلم الخفايا، فيتصور الوجود رقيقاً رقة الأم وعطفها، وجباراً كجبروت الأب وعقابه، ولأن ما يتصف بذلك كائن حي، فالوجود كائن حي. ولما كان الوجود الخارجي ليس الأم وليس الأب، إذاً هو الله.

إن الصوفي يُغلب هذا الجانب في نظرته للوجود، وهذا الجانب هو الجانب الديني، وإن نحن سايرنا الأبحاث التي تذهب إلى أن دين الإنسان البدائي، كان يتصور الألوهة مؤنثة، فهذا يمكن أن يكون صحيحاً عندما كانت المرأة تضطلع بأغلب شؤون العائلة، والتربية، بينما كان الأب يمضي الشطر الأكبر من وقته غائباً. ولكن السؤال هو: أن التربية، والثقافة المتلقاة من الأهل، تعلمنا أن الله ليس الأشياء، بل هو متعال عليها، ومفارق لها في ثقافتنا التوحيدية الدينية. فكيف يسمح الصوفي لنفسه بدمج هذا بذاك؟!.

ولكن الثقافة الدينية تعلمنا أيضاً، أن الله سبحانه وتعالى، خالق الموجودات. يعزز ذلك أن الصوفي يجهل المادة، بالمعنى العلمي بالوقت الحاضر، فلا فكر لديه بداءة عن المادة، فيستمد معناها من مشاعره، ومشاعره النابعة من ذاته، ما زالت تتسم بالبساطة، يصحبها حسن النية، فيؤخذ بتيارها، مصدقاً إياها كل التصديق، فالأشياء إذاً جميلة، رقيقة، غير صلبة، متجانسة، لا تعرف الشر، أخلاقية، لأن

حسن النية، وطيب الإرادة ينعكسان في الأشياء . ولأن الخالق سبحانه، ليس بعيداً عن هذه الصفات فيتلاقيان، إلا أن الله ضمير الكون والأشياء، لأنه غير منشور على السطح، ولكنه يرقب من بعيد . ولأن كل إنسان يخطئ، فالصوفي مخطئ أيضاً، وعليه بالتالي التكفير عن أخطائه، لأن الله العليم، ضمير الكون يدينه، لأنه يعلم خفاياه، وما فعلت يداه، وما ضمر بقلبه، فلا بد من الصلاة، والتوبة، والاعتكاف، وطلب المغفرة، وعدم العودة لما سبق من سلوك قام به حتى يرضى الخالق عنه، وعقاباً يوقعه بنفسه بالصيام، وعدم الشهية بالطعام، وتعريض الجسم والنفس لصنوف من العذاب عقاباً لها، وتكفيراً، كأن يبقى أياماً دون طعام، فتتشقق شفاهه، ويجف بلعومه، وقد يسير لساعات تحت الحر الشديد، أو ما من شأنه إشعاره أنه نال القسط الكافي من العقاب.

ولأن تفكيره ومشاعره قاداه إلى قلب الوجود،، فهو عظيم، ويتحد بالعظيم، صميم الأشياء، وجوهرها الخالد العظيم، الذي يتدفق بالأشياء كالنهر، فيظهر الوجود لديه كتلة واحدة متماسكة، ذات جوهر حي واحد، خالد، عظيم، يجل عن الوصف، فالحقيقة الخالدة حية، دافقة، وغنية عظيمة، بغنى وعظمة تقصر الكلمات عن وصفها، فيتذوقها تذوقاً، ويعيش بها، هو والحقيقة كل واحد، هو والوجود والله كل واحد.

ما أعظم هذه المشاعر، وما أعمق وأعظم ما يلامسه الصوفي الحقيقي بالذوق، فهو بالنسر أشبه، وبالنهر العظيم أشبه، وبإرادة حية خالدة تخترق الأشياء وتجمعها.

مثل هذا الوصول، وهذا الاتحاد، هو الناتج الذي قد يصل إليه المتصوف، ومثل هذه المشاهدات ممكنة، وما أبعده عندئذ عن صغائر الأمور؟!.

إنه يتحد بالعظيم، بالكون، وبإرادة الكون، وبعلته الخالدة، فلا حد لشاعريته عندئذ، ولا حد لشعوره بالعظمة، لأنه يتحد بالعظيم، الخالد، سر الأشياء، وسر الزمان، والوجود، ولا حد لغبطته، وسعادته الروحية، التي تملأ جوانحه وكيانه بالإجمال.

إن مثل هذه الغبطة التي يستشعرها الصوفي، لا مثيل لها طراً، ولا تعدلها أية سعادة مادية، أو حتى شاعرية على الإطلاق، عندما تنتفخ الأرض، وتصبح كلاً حياً، أو كائناً عضوياً واحداً، تملؤه إرادة واحدة غنية، عظيمة، تسري في كل أوصاله، ويطال المد الحيوي الصوفي ذاته، ويصبح قطعة من العظيم.

نقول إن مثل هذه الغبطة، والسعادة، هما اللتان يستشعرهما الصوفي، لا يمكن للإنسان المادي، والعادي أن يستشعرهما على الإطلاق، ولا حتى الفيلسوف، لأن غبطة الفيلسوف العظيمة الروحية، تكون عندما يتفتق ذهنه عن فكرة هي مفتاح الوجود، فترقص أوصاله فرحاً بها، وربما كان شبيهاً بذلك فرحة بعض العلماء، إلا أن كل ذلك لا يعدل فرحة الصوفي الواصل أبداً.

فأي غبطة يمكن أن تنشأ عن كون مادي لا يحمل معنى روحياً؟ فلا يمكن أن يكون له انعكاس روحي محبب بل بالعكس، سيكون كوناً بارداً، وربما عدائياً، لأنه سيلتهم الإنسان بالنهاية، كما أنه وحشي، وغير إنساني، يبعث على الاغتراب، والحذر والحيطة والارتياب.

صحيح أن موقف الإنسان العلمي، والفلسفي، والموضوعي المادي، هو الأقرب للصواب، إنه أقرب للتحقق والقياس. ولأن طريق الفلسفة قد يتكشف، ويجب أن تكشف عن العالم كما هو، رغم مذاقه، وما سوف يتخلى عنه الإنسان بفقدانه عالم ذي معنى، وحاضنة أبوية دافئة.

ولكن نقول أيضاً، كما قلنا بالحديث عن الرومنطيقية: فالتصوف، ولنقل تحديداً (الجذبة)، يجب ألا تدوم، وتصبح مقاماً دائماً، لأن الإنسان العاقل لا بد وأن يدرك أن الوجود قابل لكل شيء فكما يمكن أن يكون حياة، يمكن أن يكون مادة بالسوية ذاتها، إن لم يكن أكثر، وبالتالي فالتصوف يلازم مرحلة الطفولة والمراهقة، إلا أنه لا يمكن أن يستمر العمر كله.

إن الصوفي تبعاً لذلك لا بد وأنه نال رضا الخالق، وبركاته. إنه يجاهد بالفعل لنيل المغفرة، وكل ذلك يتطلب الانعزالية للمناجاة، والمغفرة، والصلاة، وبالتالي فهو فقير، بائس، معذب، مهمل الثياب، مشقق الشفاه، أشعث الشعر قليلاً، غير لائق المظهر، ويمكن تقريب ذلك بأن نشبه تصرفه هذا بتصرف بقية البشر، عندما يمضون الساعات الطوال بالعمل، الناجع، فيشعرون بالرضا عن أنفسهم، لأنهم أدوا الواجب المتوقع منهم.

هذا جانب يلقي ضوءاً على بعض من أسباب السلوك الصوفي (الصيام مثلاً) بشكله التلقائي، حيث يظهر هنا بأنه تأديب للنفس والتهذيب، والجانب الآخر الذي

يلقي ضوءاً على أسباب (الصيام) التلقائي، هو تعليق الماديات، والاهتمام بما هو أرفع وأغنى، ونعني بذلك الالتفات نحو المعاني التي هي أرفع مقاماً وأسمى، مما ورد ذكره سابقاً في أمر هذه المعاني.

ومن هذا ترى أنه لا حاجة للمتصوف الحقيقي لشيخ ولا حاجة به للسهر والطبول والزمور... إلخ، لأن المجاهدات الصوفية تنجم بالضرورة عن سيكولوجية المتصوف، التي ربما، بالإضافة لمنظارها الديني، كانت قد تلقت تربية خاصة، إضافة لبعض السلوكات، التي رأى بها المتصوف ذنباً ما، وهي بمجملها يمكن أن تكون قد حدثت لكل إنسان، وهي بالتالي طبيعية، ولكن منظار الصوفي للأشياء، ورقة إحساسه، وربما ضميره الحي، وصدقه، وقد أورداه هذا المورد، وعليه فلا يمكن الذهاب بعيداً، وتحميل الصوفي وزراً كبيراً لمجرد مخالفته لنا بالرؤية والقناعة، فيجب وزن الأشياء بميزانها الحقيقي، قبل إطلاق الأحكام عليها.

هذا بالطبع، وحسب اعتقادنا الطريق الصوفي التلقائي، وخلاصة ذلك: أن للصوفي سيكولوجية خاصة، وربما قدرة أرفع ومنظمة أكثر، فهو طالب للمعرفة بالمقام الأول.

إذاً الموجودات، موجودات وحسب، وتستمد معناها من وجود خلفها، أو متعال عليها، ولكنها مربوطة به، وهي متماثلة، رغم مظهرها المتمايز، إذ المعنى لا يكمن في المظهر، بل بالجوهر، وعليه فهي رغم تمايزها، متماثلة ومتجانسة، ومربوط بعضها ببعض برباط المماثلة الخفي، وهو في حقيقته مشاعر الصوفي، الذي ينظر لكل شيء من خلالها. ولأنها المشاعر نفسها، فالموجودات متماثلة، والله الحاضن لها، يتسم بالقدرة الفائقة، والمعاني العميقة، التي لا يمكن استنفاذها. إنه الزمان العتيد، الذي يحكي للمتصوف ألف قصة وقصة، ويهز أعماقه هزاً، فيضطرب، ويقول شعراً. وما هذا الهواء، أو هذه الريح، أو العاصفة، إلا شيء من لدن الأبدي، تحمل الشاعرية والعمق والأبدية. إنها رحلة الزمان، وأسفاره، وأسراره، وعمقه.

يقول «جلال الدين الرومي» في «نهج الصوفية»: «تخضعنا الحقيقة العليا للحر والقر، للحزن والألم، والرهبة والإنهاك في المكانية والجسد، حيث يقود مجمل هذه الآثار للكشف عن جوهر وجودنا».

يجهد السالك متعمقاً أكثر فأكثر، مصحوباً بسلوك تطهري، وتعبدي يتجنب أذية الأشياء والحشرات من نمل وغيره، متصوراً في كل ذلك أخطاء، لأن الأشياء أرواح، ولأن علم الله وقدرته، يرقبانه في كل ما يعمل، ويخفي، خشية الغضب، والنبذ الإلهيين.

لكن رغم كل ذلك لا بد وأن يرافق هذا عنصر من التفكير، مع تركيز الاهتمام، والانتباه حتى تنقاد الظواهر، ويظهر تماثلها، وانصهارها في وحدة واحدة تسري في جوهرها الإرداة، أو الحياة. ولأنه ذاته (الصوفي) جزء من الوجود فيتوحد معها، وما يسري بها يسري به فيحدث الاتحاد.

ـ فما الذي يمنع من الاستمرار على النهج الصوفي، ومن تذوق عسل الوجود؟

قلنا إن بالتصوف، أو لجانبه عنصراً عقلياً، وهذا العنصر العقلي، ولدى نموه فيزيولوجياً وبالخبرة، هو من يقتل الاستمرار بهذه المشاعر ربما ليفسح المجال للوجود، ليعرب، ويفصح عن نفسه، لأن الإنسان ومهما كان، لا يمكن أن يكون عاطفة، ومشاعر فقط، الإنسان أيضاً كائن عارف، وتجربة هذه المعرفة، هو أن يوقف الاستمرار بمثل هذه المشاعر، لأنه يكتشف أنها لربما كانت دون موضوع، وبالتالي فالإنسان لا يمكنه أن يكون مخدوعاً. وقد نوهم الآخرين، ولكننا على الأقل لا يمكننا إيهام أنفسنا.

طبعاً يجب ألا نفهم من ذلك أن الوجود لا يتضمن في أعماقه وعياً، أو أي حياة. كما لا يجب أن يعني ذلك أنه يتضمن، ولكن خبرتنا النامية باستمرار، تجعلنا نشك في صحة توجهاتنا، وإن لم يكن بشكل واع لدينا، إلا أن احتماله وارد جداً في وعينا الباطن، وهذا كاف لأن يحد من هذه التوجهات، وخاصة في عصر العلم، الذي أنار جانباً لا بأس به من الغموض، الذي كان يحيط بالوجود، مما يجعل استمرار التيار الصوفي ممكناً أكثر، وسط بيئة من الجهل، إن كان غرباً أو شرقاً.

ثم يجب ألا نغفل مشاغل العصر، وضرورات العمل، ومتطلبات المعيشة، التي جعلت فسحة فرصة من هذا النوع تتقلص إلى أن تصبح أمراً غير مشعور به.

وهكذا يستمر جدل العقل والحياة والوجود حتى في الميدان العلمي ذاته حتى يتم لها التطابق. هل بالإمكان ذلك؟ ومتى؟ والله وحده يعلم ذلك !!...

فهرس المحتويات

الفصل الخامس

الفصل السادس

الفصل السابع

الخبرة البشرية

ماذا نعرف عن الأشياء؟

كيف نعرف الأشياء؟

أسئلة يحاول كتاب «الخبرة البشرية» الإجابة عليها بأسلوب سهل، ومقنع، وعلمي، قدر الإمكان.

وغنيٌّ عن القول بأن هذه الأسئلة هي ما تحاول نظريات المعرفة المختلفة الإجابة عليها، من «تجريبية، ومثالية، وذرائعية، ووصفية ... إلخ.»، عدا عن علم الاجتماع وعلم النفس.

إن كتاب «الخبرة البشرية» يطرح وجهة نظر جديدة وإن اعتمدت على عناصر من نظريات أخرى، ولكن لأسباب مختلفة، وتؤدي لنتائج تجعل كثير من الأمور التي كانت غامضة نيرة وساطعة، أو بمعنى آخر تجعل ما كان مبهماً، ومحيراً في تفسيره يلقى التفسير السهل والمعقول، بل والحقيقي.

ومن هنا ندرك مدى صدق المفكر الكبير «عمانويل كانت» حيث قال:

«أجدر بالإنسان أن يبحث أولاً في كيف نعرف الوجود، لا ما هو الوجود بداءة».

كتاب جدير بالقراءة والاقتناء للمثقف والعادي والباحث على السواء.



الـ

يطلب الكتاب من دار رام للطباعة والنشر والتوزيع
سورية - دمشق - ص.ب: يرموك 29120 - هاتف : 00963 11 6372556
جوال : 00963 93 701545